

Sobre los conceptos heideggerianos de existencia y estar-en-el-mundo y sus similitudes con algunos conceptos orteguianos y sartreanos

On the Heideggerian Concepts of Existence and Being-in-the-world and their Similarities with Some Ortegán and Sartrean Concept

Rojas Valdés, Mitchel Angel

 Mitchel Angel Rojas Valdés
mitchelrojasv@gmail.com
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Revista Filosofía UIS
Universidad Industrial de Santander, Colombia
ISSN: 1692-2484
ISSN-e: 2145-8529
Periodicidad: Semestral
vol. 22, núm. 2, 2023
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 26 Abril 2023
Aprobación: 22 Junio 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/408/4084557021/>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023007>

Resumen: en este escrito se hará un acercamiento a los conceptos de existencia y estar-en-el-mundo de Heidegger, tal como son expuestos en *Ser y tiempo*, es decir, a partir de la hermenéutica del *Dasein*, aunque en algunos pasajes se recurrirá, también, a otras obras del autor alemán, ya sea para matizar o reforzar ciertos aspectos del asunto. Asimismo, se buscará mostrar cómo dichos conceptos se relacionan y se enmarcan en una investigación más amplia sobre la pregunta por el sentido del ser. En síntesis, el objetivo de este escrito es desarrollar un acercamiento a los conceptos de existencia y ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo y su relación y lugar dentro de la indagación heideggeriana que se cuestiona por el sentido del ser. Además, se indicarán, a grandes rasgos, algunas similitudes y vínculos entre el pensamiento de Heidegger y el de Ortega y Gasset y Sartre, teniendo siempre como puntos de referencia los conceptos centrales que aborda este trabajo. Por último, se considerará si las lecturas filosóficas de los autores examinados aún son adecuadas para describir el fenómeno de la vida, vale decir, al ser humano y su existencia concreta.

Palabras clave: *Dasein*, existencia, estar-en-el-mundo, vida humana, conciencia *de mundo*.

Abstract: in this paper, an approach will be made to Heidegger's concepts of existence and being-in-the-world, as they are exposed in *Being and time*, that is, from the hermeneutics of *Dasein*, although in some passages other works by the German author will also be used, either to clarify or reinforce certain aspects of the subject. Likewise, it will seek to show how these concepts are related and framed in a broader investigation on the question of the meaning of being. In short, the objective of this paper is to develop an approach to the concepts of existence and being-in-the-world or being-in-the-world and their relationship and place within the Heideggerian inquiry that questions the meaning of being. In addition, some similarities and links between Heidegger's thought and that of Ortega y Gasset and Sartre will be indicated, in broad strokes, always having as points of reference the central concepts addressed in this work. Finally, it will be considered if the philosophical readings of the examined

authors are still adequate to describe the phenomenon of life, that is, the human being and its concrete existence.

Keywords: *Dasein*, existence, being-in-the-world, human life, consciousness of world.

1. INTRODUCCIÓN

Es menester indicar, desde un comienzo, que el presente estudio intenta un primer acercamiento a los conceptos heideggerianos de *existencia* y de *estar-en-el-mundo*, tal como son expuestos por el filósofo alemán en *Ser y tiempo*, es decir, a partir de su hermenéutica del *Dasein* o analítica de la existencia. Ciertamente, en algunos pasajes se puede recurrir a otras obras del mismo autor, ya sea para matizar o reforzar ciertos aspectos sobre los conceptos examinados. Asimismo, se busca mostrar cómo dichos conceptos se relacionan y se enmarcan en una investigación más amplia que versa sobre la pregunta por el ser (por su *sentido*). En pocas palabras, el objetivo de este examen filosófico es desarrollar un acercamiento a los conceptos de existencia y de ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo y su relación y lugar dentro de la indagación heideggeriana que se cuestiona por el sentido del ser. Además, se pretende mostrar, a grandes rasgos, algunas relaciones y afinidades innegables entre el pensamiento de Heidegger y el de otros autores, como son Ortega y Gasset (cf. Acevedo, 1984; 2014; Regalado, 1990) y Sartre (cf. Acevedo, 1984; Bakewell, 2016; Vinolo, 2022), teniendo siempre a la vista los conceptos centrales que aborda este trabajo, a saber, existencia y ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo^[1], en cuanto estos se conectan con otros como facticidad, vida o vida humana, conciencia de mundo, etc. Por último, se busca descubrir si estas lecturas filosóficas aún son adecuadas para dar cuenta del fenómeno humano, de su vida o existencia. Para lograr lo hasta aquí señalado, se tendrán presentes los siguientes textos de Heidegger: *Ser y tiempo*, *Seminarios de Zollikon*, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)* y *Carta sobre el Humanismo*; sobre los textos de Ortega y Gasset y Sartre, serán considerados especialmente *Historia como sistema*, *El hombre y la gente* y *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en lo que toca al pensador español, y *El existencialismo es un humanismo*, *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad* y extractos de *El ser y la nada*, respecto del filósofo francés.

El texto que aquí se desarrolla está estructurado de la siguiente manera: se parte con una apreciación preliminar del concepto heideggeriano de ser humano como *Dasein* (esto es, como el ente privilegiado, con preeminencia óntico-ontológica, que somos nosotros mismos), el cual se desarrolla en el marco de una indagación más amplia sobre la pregunta por el ser, por su *sentido*. En un segundo momento, se profundiza en el concepto heideggeriano de ser humano como *Dasein* y su relación de fundamento con la existencia, para posteriormente, en un tercer momento, tratar la estructura existencial constitutiva del ser humano o *Dasein*, a saber, el *estar-en-el-mundo* y sus relaciones o vínculos. A partir de lo anterior, como cuarto momento, se tratará de examinar críticamente la afinidad del pensamiento de Heidegger, en lo que respecta a la existencia y el estar-en-el-mundo, con los planteamientos de otros autores, como Ortega y Gasset y Sartre, tomando los conceptos de vida humana, existencia, drama y circunstancia, del filósofo español, y de realidad humana, conciencia de mundo, situación y existencia, del pensador francés. Finalmente, el camino hasta ahí emprendido facilitará algunas reflexiones que buscarán entablar un diálogo entre las posturas aludida (Heidegger, Ortega y Gasset y Sartre), teniendo como meta una *apertura hermenéutica* que otorgue un mejor acceso comprensivo al fenómeno de la existencia humana. Por último, habrá un apartado con algunas reflexiones finales que permitan dar cuenta de lo realizado en esta indagación y dar un cierre pertinente a la misma.

2. HEIDEGGER Y SU CONCEPTO DE SER HUMANO I: DASEIN Y PREGUNTA POR EL SER

Para comenzar este estudio sobre la existencia y el estar-en-el-mundo heideggerianos, se debe partir por hacer un examen respecto del concepto de ser humano que maneja el autor alemán, es decir, adentrarse en la noción de ser humano en tanto *Dasein*, pues es en el marco de una hermenéutica del *Dasein* o analítica de la *existencia* en donde emerge con claridad el significado profundo de ambos términos (o conceptos) *ontológicos*. Ahora bien, se puede constatar que el planteamiento de Heidegger sobre el ser humano como *Dasein*, es decir, como el ente privilegiado que somos nosotros mismos, ente que posee preeminencia óntico-ontológica y que en su ser le va el ser mismo, se desarrolla contundentemente en *Ser y tiempo*, obra que tiene como objetivo proponer una analítica hermenéutica de la existencia y del *Dasein* en vistas a preparar el camino para la pregunta por el ser. Es en este contexto teórico, guiado por la pregunta más general respecto del ser, sobre el sentido del ser, que emerge la concepción heideggeriana del ser humano como *Dasein*, por lo que, como primer acercamiento, es necesario hacer un análisis de la relación entre la pregunta por el ser y el *Dasein*, con la finalidad de aclarar el concepto de ser humano.

En *Ser y tiempo*, Heidegger parte planteando una serie de cuestiones cruciales, no obstante, la principal, la que articula el discurso, es la cuestión del olvido de la pregunta por el sentido del ser. El pensador alemán sostiene que la pregunta por el sentido del ser ha *caído* en el olvido porque sobre “la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión” (Heidegger, 1997, p. 25). De esta forma, para Heidegger, “lo que estaba oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo” (p. 26), es decir, el ser; empero, este mismo ser, ahora, “se ha convertido en algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que, si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico” (p. 26). Por tanto, para el filósofo alemán es necesaria una *repetición* de la pregunta por el sentido del ser, esto es, una reiteración de dicho cuestionamiento respecto del ser en general (en lo tocante a su *sentido*).

Empero, lo que impide la repetición de la pregunta por el sentido del ser son ciertos *prejuicios*. Heidegger expresa que hay tres prejuicios que constantemente suscitan y alimentan la convicción de que no es necesario preguntar por el sentido del ser, los cuales son: 1) que el ser es el concepto más universal, 2) que el concepto de ser es indefinible y 3) que el ser es un concepto evidente por sí mismo. Sobre estos prejuicios, cabe decir que 1) del hecho de que el ser sea el concepto más universal no se sigue (no hay implicación) que sea el concepto más claro y que no esté necesitado de una discusión posterior; por el contrario, el concepto de ser es el más oscuro (cf. Heidegger, 1997, p. 26). Además, 2) que el concepto de ser sea indefinible se concluye de su suprema *universalidad*; efectivamente, el ser no puede concebirse como un ente, no se puede determinar el ser atribuyéndole una entidad. El ser no se deriva definitoriamente de conceptos más altos, ni es explicado por medio de conceptos inferiores. Sin embargo, lo único que esto implica es que el ser no es un ente, por tanto, la definición –que es propia de los entes– no es aplicable al ser. De esto resulta que la indefinibilidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que, a juicio de Heidegger, invita a ella (cf. 1997, p. 27). Por último, 3) que el concepto de ser sea evidente por sí mismo no es más que una suposición injustificada, ya que el que todos comprendan el ser no hace más que demostrar su incomprendibilidad (la no-aprehensión de su sentido). Esta incomprendibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un *enigma*; el que siempre se viva en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté en oscuridad, demuestra la principal necesidad del repetir la pregunta por el sentido del ser (cf. 1997, p. 27).

De lo anterior se sigue que la apelación a lo obvio en los conceptos filosóficos fundamentales (sobre todo con respecto al concepto de ser) es un procedimiento dudoso, y por lo mismo, algo que debe ser evitado (cf. Rojas, 2021, p. 20). Asimismo, la consideración de los prejuicios antes vistos hace patente no solo el hecho de que falta la respuesta a la pregunta por el ser, sino que ya la pregunta en sí misma es oscura y carente de dirección (cf. Heidegger, 1997, p.28). Por tanto, repetir la pregunta por el sentido del ser significa elaborar de

una vez por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta; además, este preguntar debe ser un cuestionamiento explícito y no un simple preguntar: el preguntar debe hacerse transparente en todos los caracteres constitutivos de la pregunta misma, es decir, en todos sus elementos o partes. Es por eso que debe notarse que toda pregunta tiene tres elementos estructurales: 1) lo puesto en cuestión [*Gefragtes*], 2) lo interrogado [*Befragtes*] y 3) lo preguntado [*Erfragtes*]. En el caso de la pregunta específica por el ser que debe ser *replanteada y repetida*, se tiene que lo puesto en cuestión es el ser, lo interrogado (el quién) es el ente (un cierto ente privilegiado, a saber, el *Dasein*) y que lo preguntado (respecto a qué se pone en cuestión al ser) es el sentido del ser.

A lo anterior, Heidegger (1997) añadirá que toda “pregunta es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca” (p. 28). Luego, la pregunta por el ser no es una pregunta a ciegas, sino que ya se sitúa en una cierta *comprensión previa*, mediana, vaga, cotidiana o habitual del ser. Dice el autor alemán:

[...] nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No sabemos lo que significa ser. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué es ser?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es” [...]. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum* (Heidegger, 1997, p. 29).

Ahora bien, el *quién* es interrogado, como ya se aludió, es el ente, pero ¿qué es el ente? El ente es todo aquello de lo que se puede hablar, lo que se *mienta*, aquello con respecto a lo cual se puede comportar de esta o aquella manera, así como también es lo que *nosotros* mismos somos y el *modo* cómo lo somos. Dice Heidegger (1997): “Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos” (p. 30). A este ente, que somos nosotros mismos en cada caso y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, se le denomina *Dasein*^[2]. A su vez, el elaborar la pregunta por el ser va a significar hacer que el *Dasein* se vuelva transparente en su ser, puesto que el planteamiento de la pregunta misma ya es su modo de ser: “El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser” (p.30). A raíz de esto, surge una primera aproximación al concepto heideggeriano de ser humano como *Dasein*: es el ente que se cuestiona por el ser porque le va en su propio ser ese preguntarse por su ser.

El *Dasein* (o ser humano, entendido en sentido ontológico y no antropológico) puede ser determinado en su ser, pues, según Heidegger (1997), un “ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario disponer previamente del concepto explícito del sentido del ser” (p. 31). Hay una presuposición del ser que tiene el carácter de una previa visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula *provisionalmente* en su ser. Es decir, la visualización del ser sirve como guía en la investigación, ya que brota de la comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos, perteneciendo a la constitución esencial del *Dasein* mismo. Todo esto porque el ser es aquello que *determina al ente en cuanto ente*.

Además, el autor alemán sostiene que la pregunta por el ser busca determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad tanto de las ciencias ópticas como de las ontologías que anteceden a las ciencias ópticas y las fundan (cf. Heidegger, 1997, p. 34). Esto porque la tarea fundamental de la ontología es aclarar suficientemente el sentido del ser, así como la comprensión del ser es la determinación de ser del *Dasein*: la peculiaridad del ser humano, en tanto *Dasein*, radica en que él es ontológico. Su ser-ontológico es preontológico, ya que está siendo en la forma de una comprensión del ser. A partir de esta primera caracterización del *Dasein* y su vínculo con la pregunta por el ser, se puede llegar, con Heidegger, a una primera formulación de la noción de existencia: existencia es el ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de diversa manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera determinada. Conforme a ello, se alude a una comprensión *existente*, esto es, la comprensión de sí mismo que sirve de guía en el preguntar. Por otra parte, emerge la concepción de la *existencialidad* como la trama de estructuras

ontológicas de la existencia, como la constitución de ser del ente que existe, a saber, del *Dasein* o ser humano. Estos conceptos ontológicos serán claves para el desarrollo del pensar heideggeriano, sobre todo en *Ser y tiempo*.

Por lo mismo, a juicio de Heidegger, se debe emprender una ontología fundamental que tenga como eje al ser humano o *Dasein*: “la ontología fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, [debe] ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 36). ¿Y por qué el *Dasein* tiene ese estatus? El filósofo alemán sostiene que hay una triple primacía de este ente: 1) primacía óntica, ya que el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia, 2) primacía ontológica, pues, en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es ontológico en sí mismo y 3) una tercera primacía por ser la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías, es decir, una cierta primacía *trascendental*. En el fondo, para la labor de interpretar el sentido del ser, “el *Dasein* no es tan sólo el ente que debe ser primeramente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a *aquello* por lo que en esta pregunta se cuestiona” (p. 37). De todo lo anterior, se seguirá que la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser es la de una *analítica (existencial) del Dasein*, la cual tiene que poner el acento en la existencia del ente humano.

3. HEIDEGGER Y SU CONCEPTO DE SER HUMANO II: DASEIN Y EXISTENCIA

Hacia el final del apartado precedente, a raíz de la cuestión de la pregunta por el ser y su vínculo con el ser humano en tanto *Dasein* (ente privilegiado que somos nosotros mismos y que posee preeminencia óntico-ontológica), emergió fuertemente una primera concepción de la *existencia*. Por tanto, de lo que se trata ahora es de profundizar un poco más en la relación entre *Dasein* y existencia, para, de esta manera, obtener una noción clara de lo que es la *existencia* en el pensar heideggeriano, fijando, en lo posible, su concepto ontológico. Se decía en el segundo apartado (en los últimos dos párrafos), que la existencia es el ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de diversa manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera determinada. A ello se agregaba que la existencia determina en su ser al *Dasein* o ser humano, lo que develaba la primacía óntico-ontológica de este ente (primacía, que, a su vez, lo vuelve condición de posibilidad de toda ontología, abriendo una tercera primacía). Así las cosas, la concepción heideggeriana del ser humano como *Dasein* remite ineludiblemente a la existencia, concepto que, justamente, es el puesto en cuestión en la presente indagación. Por ende, ¿qué es la existencia y cómo es su relación con el *Dasein*, con el ser humano?

Como primer indicio, se puede recurrir a un extracto muy aclaratorio del propio Heidegger, el cual se encuentra en *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*: en dicho lugar, el pensador alemán sostiene con claridad que el “análisis del tiempo se funda en una caracterización ontológica de la existencia humana. En las siguientes páginas la palabra ‘*Dasein*’ se usará exclusivamente como término técnico para designar la ‘existencia humana’” (Heidegger, 2008, p. 28). Con esto, el autor está indicando la fuerte conexión entre ser humano y existencia, es más, si se emplea el concepto de *Dasein* para referir al ser humano es justamente para remarcar y hacer patente ese enlace constitutivo con la existencia como tal: *Dasein* es ser humano en tanto se lo entiende como *existente*, no como un ente *definido*, cuasi-cósico, que posee una esencia estática e invariante.

En este punto, es menester acudir a lo dicho por Heidegger en el §9 de *Ser y tiempo*, en donde se aborda el tema de la existencia, la esencia y el ser. En dicho lugar, el filósofo alemán plantea todo un arsenal conceptual nuevo para emprender la analítica existencial del *Dasein*. De partida, la tematización sobre el término “esencia” es bastante novedosa, teniendo implicancias posteriores muy relevantes. ¿Pero qué es la *esencia*? La “esencia” parece indicar ciertas cualidades que determinan objetivamente a algo. Eso es lo aceptado tradicionalmente. No obstante, en el marco de una analítica existencial del *Dasein*, la esencia de este ente privilegiado viene a consistir en su tener-que-ser, es decir, que la “*esencia del Dasein consiste en su existencia*” (Heidegger, 1997, p. 67). Con esto se apunta a que la esencia no indica ciertos caracteres que estén presentes en aquel ente como si fueran *propiedades* que estén-ahí en él, al tiempo que aquel está-ahí con

“x” aspecto. La “esencia” del *Dasein* debe concebirse desde su existencia (el “qué” desde su “ser”), pues para el autor alemán se trata de comprender la “esencia” [*Wesen*] como una *durabilidad* en sentido pleno que no implica la *inmutabilidad*, sino que guarda en sí el sentido de una actividad (Fédier, 2013, p. 18), de un hacer(se) –si se acepta la interpretación sartreana al respecto (Sartre, 2004, p. 31). Lo importante es destacar la notoria diferencia entre el sentido de la “esencia” [*Wesen*] heideggeriana y la concepción tradicional de la misma: un *abismo* las separa (cf. Fédier, 2013, p. 18).

De la mano de la “esencia”, como se puede ver, va la “existencia”, otro de los términos que el pensador alemán va a re-definir. Tradicionalmente, la “existencia” apunta al aparecer sensible individual, es decir, tiene el significado de un estar-ahí [*Vorhandensein*]. Pero esta concepción no calza con el ente que es el *Dasein*, por el contrario, le es esencialmente incompatible (cf. Heidegger, 1997, p. 67). Es por eso que Heidegger mantiene para ese sentido de “existencia” que proviene de “*existentia*” (sentido tradicional) la expresión “estar-ahí” [*Vorhandenheit*], con el sentido de un estar ahí delante (también traducido por ser-a-la-vista). En cambio, la existencia que es propia del *Dasein* se muestra más como un *dinamismo*, es *performatividad*. Con esto, el *Dasein*, que es fenómeno y condición de los fenómenos, aparece en su modo de ser: la posibilidad (ser-posible o poder-ser): es cada vez, esencialmente, su *posibilidad* y no la tiene tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí (delante).

En pocas palabras, en este punto se puede ver un complejo entramado entre los conceptos de ser, esencia y existencia. Ciertamente, este asunto requiere de toda una investigación específica, la cual no puede ser llevada a cabo en este lugar. Por ello, aquí se ofrecerá una mera interpretación sobre el asunto que permita comprender la conexión entre el concepto de ser humano o *Dasein* y el concepto de existencia. La esencia o “el qué” apunta a ciertas propiedades que permiten determinar y definir lo que es un ente (*lo que un ente es*), mientras que el ser se refiere a los modos que tiene el ente de darse en el mundo, es el modo de darse algo (*cómo un ente es*); por su parte, la existencia designa el ser del *Dasein*, es el modo de ser específico del ser humano, esto es, apunta al existir no determinado (no fijado ni definido) del ente (*que el ente es, sin más*). Pero este existir, es, en razón de su no-determinación, un existir posible, pues el tener-que-ser del *Dasein* se muestra como un *ser-posible*. Cuando Heidegger dice que la esencia del ser humano (*Dasein*) consiste en su existencia está diciendo lo mismo que cuando, previamente (unas líneas antes), señalaba que la esencia debe concebirse desde su ser: la *esencia*, para fijar algo del ser humano, se tiene que atener a su ser, empero, ese ser de aquel ente humano es designado propiamente como existencia; la existencia es el ser del *Dasein* y, como tal, es la base para su posible esencia, para su “qué” (cf. Heidegger, 1997, p. 67).

Ahora bien, Heidegger también expresa que el *Dasein*, que es sus posibilidades (no las *tiene*), puede en su ser escogerse o perderse, es decir, ganarse a sí mismo o no ganarse jamás, o solo ganarse *aparentemente* (cf. 1997, p. 68). Esto es, que dentro de sus modos de ser (posibles) están la propiedad e *impropiedad*, es decir, son modos de *existir* que articulan lo que el *Dasein* es en cuanto esencia. Tanto la propiedad como la impropiedad se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Ambos modos de ser son parte de la existencialidad de la existencia, la cual es el punto de partida de la interpretación *ontológica* del *Dasein*, dado que este ente “se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él *es*, y esto quiere decir, a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera. Este es el sentido formal de la constitución existencial del *Dasein*” (p. 69).

Es necesario, llegado a este lugar, introducir algunos elementos conceptuales que han sido aludidos de pasada anteriormente, más no tematizados como tal: por ejemplo, la *medianidad*. Esta denota la indiferencia cotidiana del ser humano o *Dasein* (otro modo de ser de este ente). Heidegger también suele llamarla *cotidianidad mediana*, refiriéndose a lo mismo, constituyendo esta la inmediatez del *Dasein*. Esta cotidianidad es el modo de ser del cual parte todo otro y en el cual desembocan todos los demás: “Al comienzo, al final y constantemente a la base de las maneras especiales de estar-en-el-mundo hallamos la cotidianidad de término medio” (Acevedo, 1984, p.120). Ahora bien, la explicación del *Dasein* en su cotidianidad mediana no solo otorga estructuras medias, sino que lo que ónticamente es en el modo de la medianidad puede,

igualmente, ser aprehendido ontológicamente en estructuras concisas indistinguibles “estructuralmente de las determinaciones ontológicas de un modo propio de ser del *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 69).

De acuerdo a lo precedente, aparece el término “*existenciales*”, con el cual Heidegger señala los caracteres de ser del *Dasein* que se determinan desde la existencialidad, es decir, todas las explicaciones que surgen de la analítica del *Dasein* y que se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia (cf. 1997, p. 69). Frente a estos *existenciales*, emerge el término (más tradicional) de “*categorías*”, con el cual se hace referencia a las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*. Los existenciales no son equivalentes a las categorías, pues los primeros son propios del *Dasein*, son sus determinaciones de ser, su estructura existencial; las segundas, en cambio, son las determinaciones de ser de todos los entes que no son *Dasein*. Ambos, existenciales y categorías, son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres de ser.

4. EL ESTAR-EN-EL-MUNDO COMO CONSTITUCIÓN FUNDAMENTAL DEL DASEIN

En el penúltimo párrafo del apartado precedente, ya se mencionó una estructura fundamental del ser humano como *Dasein* (a esta altura, podría decirse como *existente*): el ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo. El ser humano o *Dasein*, en cuanto se define por su existencia, está siempre (o es siempre) en relación con un mundo, se sitúa en un mundo y lo habita. Es por lo mismo que el filósofo alemán ya señala en *El concepto de tiempo* (*Tratado de 1924*) que “*Dasein* quiere decir: estar en el mundo. El mundo es el en-qué de semejante ser” (Heidegger, 2008, p. 29). Sin embargo, es en el §12 de *Ser y tiempo* donde Heidegger introduce en *plenitud* este elemento fundamental de la analítica existencial del *Dasein* (cf. 1997, pp. 79 y ss.): ahí describe y precisa la estructura fundamental *a priori* del *Dasein*, es decir, el *In-der-Welt-sein* [ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo] (Acevedo, 1984, p.118). El estar-en-el-mundo es la constitución fundamental del *Dasein*, la estructura que es el punto de partida adecuado para la analítica del *Dasein*, pues se trata de una estructura necesaria *a priori* de aquel ente que somos nosotros mismos (cf. Heidegger, 1997, p. 79). Esta estructura compleja es *unitaria*, pero sus partes constitutivas o momentos son objeto de examen para el pensador alemán, a saber: 1) el mundo (o en-el-mundo), 2) el *ente*, el *quién*, que es cada vez en la forma del estar-en-el-mundo y 3) el estar-en como tal (cf. pp. 79-80).

En el fondo, podría sintetizarse lo planteado por Heidegger al respecto de la siguiente manera: “La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse *Da-sein* o *ser-en-el-mundo*” (Heidegger, 2013, p. 30), es decir, el *Dasein* siempre es ya como ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo, este es su *modo de ser* basal, originario y en eso radica su fundamentalidad. *Existir* como *Dasein* es siempre estar ya en un mundo, implicando mundo, pues el estar-en como tal, que es un momento del estar-en-el-mundo, ya mienta una constitución de ser del *Dasein*, es un *existencial*, un carácter de ser que se determinada desde la existencialidad de su existencia, que indica un habitar en y un *estar familiarizado con*, es decir, revela el carácter fáctico del *factum Dasein* que es la forma que cobra cada vez todo *Dasein*; en otras palabras, revela la *facticidad del Dasein* (cf. Heidegger, 1997, pp. 81-82). Respecto de esto mismo, Heidegger profundizará mucho más adelante, al hablar del estar-en como tal, §§28 y ss. de *Ser y tiempo*, señalando, por ejemplo, en el §29, que el ser humano o *Dasein* constitutivamente, dentro de sus estructuras existenciales, está en la *condición de arrojado* [*Geworfenheit*] (cf. p. 160) en su Ahí, en su mundo, esto es, que entra *desnudo* a la existencia. También señala el autor alemán que el *existencial* que designa el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo es el *ocuparse de algo* [*Besorgen*]; por eso indica: “Puesto que al *Dasein* le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación” (p.83), con lo que se viene a destacar una primacía del carácter práctico de la existencia (y de la interpretación como interpretación hermenéutica *práctica*).

4.1 Estar-en-el-mundo y conocimiento del mundo

En lo que respecta al estar-en-el-mundo y su relación con el conocimiento del mundo, Heidegger hace algunas indicaciones en el §13 de *Ser y tiempo*, donde comienza diciendo que si “el estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del Dasein en la que éste se mueve no sólo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad, entonces ese estar-en-el-mundo deberá ser experimentado ya desde siempre de una manera óntica” (Heidegger, 1997, p. 86). Ahora bien, cuando el fenómeno del conocimiento del mundo comenzó a ser tomado en consideración, se cayó inmediatamente en una interpretación *externa y formal*: entender el conocimiento como una relación entre sujeto y objeto, relación que guarda algo de verdad, pero también de vacuidad, a juicio del autor alemán. Además, es importante destacar que “sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo” (p. 86). Para Heidegger, el conocimiento es una modalidad de ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo y tiene su fundamento óntico en la constitución de ser *estar-en-el-mundo*. En pocas palabras, se puede decir que “en el conocimiento el Dasein alcanza un nuevo *estado de ser* respecto del mundo ya siempre descubierto en el Dasein” (p. 88). Luego, el conocimiento no es sino un modo de *existir* del Dasein que se funda en el estar-en-el-mundo, al igual que otros tantos modos de existir que le vienen a este ente.

4.2 Estar-en-el-mundo y el ente que comparece en el mundo circundante

Ahora bien, el ser humano o Dasein, en tanto es estar-en-el-mundo, se relaciona en su mundo con otros entes, dentro de los cuales se manifiestan los llamados entes no-Dasein o no-humanos, los entes circunmundanos o intramundanos. Es por esto que en el §15 de *Ser y tiempo*, Heidegger se dedica al examen del ser del ente que comparece en el mundo circundante. El pensador alemán comienza dicho apartado diciendo: “La exhibición fenomenológica del ser del ente inmediatamente compareciente se efectuará al hilo del modo cotidiano del estar-en-el-mundo que también llamamos *trato en el mundo* con el ente intramundano” (Heidegger, 1997, p. 94). No obstante, este trato en el mundo con los entes intramundanos no es el trato de un conocer puramente aprehensor, sino que, más bien, es un ocuparse que *manipula y utiliza*, el cual tiene su propio conocimiento, por llamarlo de cierta manera (cf. p. 95). Por ende, el ente que comparece en el mundo circundante es el ente con el cual el Dasein se ocupa en su trato cotidiano: “El Dasein cotidiano ya está siempre en esta manera de ser; por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso de la manilla” (p. 95). En el ejemplo precedente, la puerta es el ente intramundano que comparece en el mundo circundante y lo hace frente al Dasein y por él, en tanto que este último lo revela e *interpreta* en el uso que hace de aquel (*lo interpreta en o con el uso*, es decir, hay una hermenéutica fáctica). La relación práctica entre el ente Dasein y el ente intramundano que no es Dasein revela el carácter de ser de ambos, en tanto uno se muestra en su ocupación y el otro facilita (o dificulta) aquella ocupación en cuanto *útil* (utensilio). Así las cosas, el ente intramundano que comparece en el mundo ante el Dasein lo hace en el modo de la *ocupación*, mostrándose, primeramente, como lo *disponible* (cf. Heidegger, 2008, pp. 31-33).

En el fondo, lo que Heidegger sostiene es que el ente intramundano que comparece en el mundo circundante no puede ser concebido como una *cosa [res]* en el sentido de un ente que simplemente es ser-a-la-vista o está-ahí delante [*Vorhandenheit*] y que se limita a ello, sino que ha de pensarse que este ente es un *útil o utensilio*, es decir, un ente que es ser-a-la-mano o está-a-la-mano [*Zuhandenheit*]^[3], que está no solo ahí delante, sino que es disponible y manejable. El ser del ente intramundano no es primera y originariamente ser-a-la-vista o estar-ahí-delante [*Vorhandenheit*] sino ser-a-la-mano o estar-a-la-mano [*Zuhandenheit*]. En consecuencia, el comportamiento del Dasein en el mundo circundante, en relación a este ente intramundano, es primeramente práctico y no teórico (cf. 1997, p.97), aunque en ese actuar hay un *interpretar* y un *comprender* del *útil* por parte del Dasein: el Dasein interpreta al ente intramundano, por ejemplo un martillo,

cuando lo *toma* y comprende su sentido de ser-utensilio, ejecutando el acto de martillar; el acto de martillar es el acto interpretativo que permite la comprensión del útil en su sentido (en su ser) por parte del ente *Dasein*. En pocas palabras, se puede decir que el ser del ente que comparece en el mundo circundante es ser-a-la-mano para el *Dasein*.

4.3 Estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo

Igualmente, el *Dasein* o ser humano, como estar-en-el-mundo, no solo se relaciona en su mundo con otros entes no-*Dasein* o no-humanos, sino que también coexiste con otros *Dasein*, otros seres humanos, así como también, consigo mismo. Es por esto que Heidegger se toma el tiempo de tratar (§§ 25 y 26 de *Ser y tiempo*) estos dos tópicos bastante importantes en la analítica del *Dasein*: el estar-con o coestar y el ser-sí-mismo (este último solo parcialmente, ya que su examen continúa en el §27 de la misma obra). La pregunta que guía este examen es la que interroga por el *quién* que es inherente al *Dasein* cotidiano (cf. 1997, pp. 140-142). El punto de partida de la dilucidación de este *quién* son, a juicio del filósofo alemán, los otros (cf. Acevedo, 1984, p. 128). ¿Pero quiénes son esos *otros* o cómo deben ser entendidos? Heidegger responde: “Los otros’ no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está” (Heidegger, 1997, p. 143).

El pensador alemán afirma que el nosotros es anterior al yo, en el sentido de que el *Dasein* o ser humano es esencialmente en sí mismo un *ser-con* (cf. Acevedo, 1984, p.128) o coestar y que, por eso, el yo no es más que un momento del nosotros. Conforme a esto, los otros aparecen como aquellos de quienes *uno mismo* no se distingue sino entre quienes también se está, tal como se aprecia en las palabras de Heidegger citadas hacia el final del párrafo anterior. Inclusive, el estar-solo del *Dasein* viene a ser un *coestar* o estar-con en el mundo, pues únicamente *en y para* un estar-con puede hacer falta [*fehlen*] el otro (cf. Acevedo, 1984, p. 129). Es más, es una prueba del estar-con el que se dé y sea posible el estar-solo del *Dasein* ya que este es un modo deficiente de aquel.

El *Dasein* se ocupa de los entes intramundanos que están-a-la-mano [*Zuhandenheit*] o se cura de ellos y es solícito o procura-por los otros (entes que son *Dasein*). De esta forma, la preocupación sufre una escisión, a saber, se vuelve ocupación o curarse-de [*Besorgen*] y solicitud o procurar-por [*Fürsorge*], esto según el ente con el cual entre en contacto e interactúe el *Dasein*, es decir, dependiendo de si hace frente a un ente intramundano o utensilio o si se encuentra con un ente-otro u otro *Dasein* (otro ser humano).

4.4 Estar-en-el-mundo y el uno [*das Man*]

Pero el coestar y el ser-sí-mismo no son lo único en cuanto a modalidad del estar-en-el-mundo: el ser humano o *Dasein*, es en el mundo relacionándose también con el impersonal “se”, con el *uno*. Es por ello que Heidegger continúa en el §27 de *Ser y tiempo* con el examen que ya había comenzado en los §§25 y 26, pero desplazando el estudio desde el sí-mismo y los otros al sí-mismo y el *uno* (el impersonal “se”). En dicho lugar, se puede constatar que el filósofo alemán indica, de acuerdo a los resultados precedentes (§§25 y 26), que:

El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*. Pero estos otros no son determinados otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein*, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta (Heidegger, 1997, p. 151).

De acuerdo con lo dicho y siguiendo al mismo Heidegger, se puede llegar a sostener que el *quién* de que se trata “no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” [*das Man*]” (p. 151). Este uno del que habla el autor alemán es un *existencial* que pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*(cf. p. 153). En consecuencia, el “sí-mismo del

Dasein cotidiano es el uno-mismo [*Man selbst*], que nosotros distinguimos del sí-mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido expresamente” (p. 153). Este sí-mismo *propio* se articula en el *Dasein* con posteridad a aquella remisión al *uno*.

En síntesis, lo primero que se da en el *Dasein* o estar-en-el-mundo es ser los otros en la forma impersonal del “se” y no, como comúnmente se ha pensado en la tradición, ser sí-mismo; este sí-mismo se tiene que *recuperar* posteriormente. Es en ese sentido que se puede decir que el ser humano o *Dasein* se encuentra en su cotidianidad bajo el señorío de los otros y que el ser-sí-mismo es solo una modificación existensiva (óptica) del existencial esencial (ontológico) del *Dasein* que es el “se” (cf. Acevedo, 1984, pp. 132 y ss.) o *uno*. Asimismo, aquella forma de captar a los otros ya está atravesada por una afectividad y por un comprender originarios: “El hombre *comprende* y *siente* su ser, el de los demás entes y el ser en general, y a través del *habla* dice y se dice esa comprensión y ese sentir. El hombre *está en un comprender* [*Verstehen*]; en un temple de ánimo o talante [*Befindlichkeit*] y en un habla [*Rede*]. Todo ello constituye el ahí [*Da*] del ser-ahí [*Dasein*]” (pp. 134-135).

5. EL PENSAR DE HEIDEGGER EN RELACIÓN CON OTROS AUTORES: ORTEGA Y GASSET Y SARTRE

En este apartado, luego de haber realizado un largo camino por el pensamiento heideggeriano (especialmente de *Ser y tiempo*), se ha logrado tener mucha más claridad respecto de los conceptos centrales de esta indagación, a saber, de la existencia y el estar-en-el-mundo. Ahora bien, parece sugerente intentar trazar una relación o vínculo entre el pensamiento de Heidegger (respecto de esos conceptos cruciales) y el pensamiento de otros autores, tales como Ortega y Gasset y Sartre, pues estos últimos muestran muchas afinidades conceptuales con aquel. En específico, es de sumo interés contrastar los conceptos heideggerianos estudiados aquí con algunos conceptos orteguianos como vida humana, existencia, drama y circunstancia, así como también, con algunos conceptos sartreanos como realidad-humana, conciencia de mundo, situación y existencia.

5.1 Ortega y Gasset: vida humana, existencia, drama y circunstancia

Antes comenzar, es importante dejar en claro que aquí no se hará una exposición exhaustiva del pensamiento de Ortega y Gasset, ya que no es el objetivo de este trabajo ni tampoco se dispone del espacio suficiente para ello (por los límites de extensión). Por lo tanto, solo se abordarán algunos elementos y conceptos puntuales que son relevantes para el examen filosófico comparativo; de ahí que sea recomendable para el lector consultar algunos textos complementarios que se presupondrán en todo lo que sigue: Acevedo (1984), que expone sintéticamente el pensar de Ortega y Gasset, y, además, lo conecta con el de Heidegger y Sartre (lo que es sumamente importante para este trabajo); Rodríguez (1982), que da una explicación de la innovación filosófica de Ortega y Gasset y su crítica al idealismo y al materialismo burdo, un estudio sumamente recomendable; Vásquez (2021), que ofrece una descripción muy pertinente de los principales conceptos que están en juego en la teoría orteguiana de la vida humana. Dicho lo anterior, ya se puede pasar de lleno al planteamiento del filósofo de Madrid.

Primero, es menester referirse, brevemente, a lo que significa el concepto de *vida humana* en Ortega y Gasset. En cierta manera, aquí calzan bastante bien las palabras de Henry (2010) sobre la vida: “la vida designa el ser, el hecho de ser [...]” (p. 19). En efecto, para Ortega y Gasset, esta vida, que es propiamente la vida humana, apunta al ser, pero es más radical aún que el ser en cuanto realidad: “vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical” (Ortega y Gasset, 1981, p. 13), es decir, que es la realidad a la cual se deben referir todas las demás realidades, en tanto que estas radican en aquella. En otras palabras, la vida humana es la realidad radical en el sentido de que es la realidad última que,

como se afirma en *El hombre y la gente*, no deja debajo de sí ninguna otra (cf. Ortega y Gasset, 1964a, p. 99) y, por ello, “las demás realidades efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella” (Ortega y Gasset, 1981, p. 13). Esta vida es la de cada cual, no la del otro, por eso se puede decir que es *mi vida* (cf. Ortega y Gasset, 1964a, p. 100), es decir, que la vida humana es siempre la *propia* (vida), es la vida personal.

Ahora bien, Ortega y Gasset, con mucha perspicacia, indica que el ser humano no tiene otro remedio que *estar haciendo* algo para sostenerse en la *existencia*, y que esa es la nota más importante de la vida humana, pese a ser también la más trivial (cf. 1981, p.13). El *ser* es solo *una* interpretación entre otras para la vida humana como realidad radical. Es la vida humana la que tiene que sostenerse en la *existencia*, y para ello, tiene que estar haciendo algo de sí, teniendo en cuenta su *circunstancia*, esto es, su entorno vital inmediato y no determinado. El concepto de existencia, entonces, surge en el marco de una reflexión sobre la vida, la vida humana, y viene a significar el estado de ser y de darse de dicha vida: la existencia es el *estar* en el cual tiene que *darse* y sostenerse la vida humana, la de cada cual.

Además, aparte de constatar la radicalidad de la vida humana y su nota esencial como un *hacer* para sostenerse en la *existencia*, el filósofo español describe algunos elementos que se manifiestan respecto a ella, como por ejemplo que la vida humana, la de cada cual, le es dada al ser humano, puesto que se *encuentra* “en ella de pronto y sin saber cómo” (Ortega y Gasset, 1981, p. 13), es decir, el ser humano no se da la vida a sí mismo (no es una *causa sui*); en otras palabras, se podría decir que el ser humano está *arrojado* a su vida, a la existencia, tal como indica también Heidegger en *Ser y tiempo*: el ser humano o *Dasein* constitutivamente, dentro de sus estructuras existenciales, está en la *condición de arrojado o facticidad* [*Geworfenheit*] (cf. Heidegger, 1997, p. 160). Asimismo, también cabe señalar que la vida no le es dada hecha al ser humano, no viene determinada previamente, sino que cada ser humano —en tanto es *vida humana*— tiene que hacerse la suya (cf. Ortega y Gasset, 1981, p. 13). Esto último viene a revelar que la vida es un *quehacer*, lo que coincide muy bien con la caracterización que hace Sartre —en *El existencialismo es un humanismo*— de la realidad humana (o ser humano) como existencia que debe conquistar su esencia en el hacer: primero empieza por no ser nada, para después ser lo que se haya hecho (cf. Sartre, 2004, p. 31). Más aún, Ortega y Gasset (1981) indica que “nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, [...] no nos es impuesto este o el otro quehacer [...]” (p. 13), por lo que no hay un *determinismo* que actúe sobre la vida humana. De ahí que, dada la indeterminación en el quehacer, se manifieste otro elemento de la vida: ella implica una elección y una decisión; se puede sostener que cada ser humano tiene que decidir, por su propia cuenta y riesgo, lo que va a hacer.

Por último, respecto al concepto de drama y circunstancia (de este último algo se ha dicho), cabe decir, brevemente, que al principio del capítulo VII de *Historia como sistema*, Ortega y Gasset (1981) menciona que:

[El] hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento (p. 37).

En esas palabras, el autor acomete contra cualquier concepción sustancialista o esencialista del ser humano: no es sustancia, ni esencia, ni cosa, es el acontecimiento, el suceso llamado *drama*, existencia dramática que simplemente se da (en una *circunstancia*). Es más, el ser humano tampoco encuentra *cosas* en el mundo, ni se relaciona con cosas, sino que las pone o supone él mismo. Lo que sí encuentra el ser humano son “puras dificultades y puras facilidades para existir” (Ortega y Gasset, 1981, p. 37); esas dificultades o facilidades se conectan, ciertamente con cosas, pero las cosas del mundo, en su realidad radical, no son sino *pragmata*, asuntos que dificultan o facilitan la existencia humana (cf. Acevedo, 1984, p. 38). En este sentido, el ser humano se relaciona con el mundo o con las cosas de forma *pragmática*.

La circunstancia es lo que acoge a la vida humana, es decir, la vida humana es la conjunción entre el yo que es el programa vital o proyecto de existencia y la circunstancia que rodea y acompaña a dicho proyecto. La circunstancia no es sin más el mundo, sino que es previo al mundo, pues este último comporta ya una

serie de concepciones y creencias organizadas, mientras que la primera es el desorden original que rodea a la vida humana en cuanto esta se encuentra arrojada ya en la existencia. Por eso, el filósofo español señala que somos “indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esa realización” (Ortega y Gasset, 1966, p. 400). Por tanto, la vida se revela como un *drama*, pues es el enfrentarse, una lucha, con las cosas y con el propio carácter para conseguir ser de hecho lo que se es como proyecto: la vida es el esfuerzo dramático por ser lo que se proyecta ser.

Todo lo dicho hasta ahora se sintetiza en la célebre frase de Ortega y Gasset (2004): “*La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa*” (p. 170). El ser humano es sobre todo vida (no *Dasein*), y como tal tiene su estructura propia, pero no una esencia, pues es la sustancia, en sentido amplio, de la historia (cf. Ortega y Gasset, 1964b, pp. 21 y ss.): es proyecto (decisión) e historicidad. Cada ser humano debe habérselas con su circunstancia, esto es, con aquello ante lo cual es arrojado al existir como vida, configurando esa circunstancia y habitándola, haciendo de ella un mundo en cual navegar, haciendo(se) en su transcurrir.

Las semejanzas con Heidegger surgen a la vista sin dificultad. Sin embargo, tanto el *Dasein* como el ser mismo son relegados a un segundo plano: en Ortega y Gasset es la vida humana la que sustenta todo lo demás, es la base que permite tematizar el concepto de *existencia* como *drama* y como problemática tarea (cf. Ortega y Gasset, 1966, p. 403) o *quehacer* (cf. 1981, p. 13). El estar-en-el-mundo se transforma en un estar *inmerso* en la *circunstancia*, siendo el mundo parte de dicha circunstancia que rodea, primera y originariamente, a la vida humana como realidad radical arrojada a la existencia (dramática). Además, en Ortega y Gasset sigue estando presente una cierta noción de “conciencia”, la que no se halla en *Ser y tiempo* de Heidegger, conciencia que se limita, en un comienzo, a un saberse (no intelectual) existiendo (cf. 2004, p. 171), el cual hace recordar la ontología sartreana de la conciencia, que justamente será tematizaba, de forma acotada, en el siguiente apartado.

5.2 Sartre: realidad-humana, conciencia de mundo, situación y existencia

Al igual que al comenzar el breve apartado dedicado a Ortega y Gasset, aquí se tiene que hacer la importante aclaración de que no es parte del objetivo de este trabajo realizar una exposición exhaustiva del pensamiento sartreano, pues ello requeriría, para ser justos con el autor francés, de todo un escrito aparte. Los límites de extensión y el objetivo más acotado que guía la presente indagación, obligan a que lo que se desarrolle en los siguientes párrafos sea un examen acotado a ciertos conceptos cruciales para este trabajo puntual. Por ello, se aconseja al lector que consulte y revise algunos textos complementarios que serán supuestos en lo que sigue: Acevedo (1984), que hace una exposición sintética del pensamiento sartreano, al tiempo que lo compara y vincula a Heidegger y Ortega y Gasset; Gusman (2020), que desarrolla un estudio muy completo y riguroso sobre la subjetividad en Sartre y su concepción no-egológica; Heldt (2020), que hace un estudio y exposición bastante detallados y acertados del pensamiento sartreano, tomando como eje los planteamientos de *El ser y la nada*. Por último, para aclaraciones conceptuales, se recomienda acudir tanto a Cabestan, P. & Tomes, A. (2001) como a Noudelmann, F. & Philippe, G. (2004). Dicho esto, se puede pasar al examen del planteamiento sartreano.

En Sartre los conceptos centrales que se asemejan a los términos heideggerianos de existencia y estar-en-el-mundo son variados, aunque algunos se repiten de forma literal, como por ejemplo el concepto de existencia (aunque con una leve modificación en su sentido) y el de conciencia de mundo (estallarse-conciencia-en-el-mundo). Es por esto que es menester hacer una breve revisión de estos conceptos sartreanos. Hay que recordar que el ser que es cada cual es denominado por el filósofo francés como *realidad-humana*, existente, *ser-para-sí* o, simplemente, *conciencia*. Esta multiplicidad de términos para referirse a lo mismo responde a un intento de determinar distintos aspectos y niveles ontológicos del ente que es el ser humano: 1) realidad-humana viene a significar el ser humano en tanto ente definido en su ser específico, el ente ontológico (cf. Sartre, 1993, p.

15); 2) existente viene a referir al ser humano en cuanto a su puro carácter de existencia, de ser-algo-que-es (cf. pp. 11 y ss.); 3) ser-para-sí apunta al ser humano en su carácter de ser, por contraposición al ser-en-sí y en relación al ser-para-otro (cf. pp. 123 y ss.); 4) conciencia viene a referir al ser humano en su aspecto ontológico-epistemológico, es decir, en su aspecto de vaciedad que remite a algo *fuera de sí*; es por esto que la conciencia es siempre conciencia de, especialmente conciencia de mundo (cf. pp. 17 y ss.).

La realidad-humana es el ente existente, el que cada cual es, es decir, el ser humano como tal, en cuanto se lo considera en su aspecto ontológico. Viene a ser una interpretación sartreana de lo que es el *Dasein* heideggeriano. Ahora bien, esta realidad-humana, en lo que respecta a su carácter de ser, se enmarca dentro de una división del ser: el ser se da como ser-para-sí o ser-en-sí, ubicándose aquella como un ser-para-sí. Con esto Sartre da un paso más allá de Heidegger, volviendo a introducir en la ontología fenomenológica el concepto de *conciencia*: la realidad humana, por su carácter de ser-para-sí, se muestra como conciencia, la que, al estar atravesada plenamente por la *intencionalidad*, siempre implica o remite al mundo: “[la] conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella” (Sartre, 1960, p. 27). A juicio de Sartre, la conciencia emerge junto al mundo, al mismo tiempo, en un mismo movimiento, por decirlo de alguna forma.

La conciencia se revela como intencionalidad en tanto es una entidad “que constantemente está deslizándose hacia algo que no es ella misma, hacia el mundo” (Acevedo, 1984, p. 69). La conciencia es un *estallar-hacia*, un arrancarse de la intimidad de sí misma para ir más allá de sí, hacia algo otro que no es ella misma, hacia las cosas, hacia el mundo, pero sintiendo su rechazo, su resistencia, es decir, fuera de él, imposibilitada de perderse en él, así como él de diluirse en ella; la conciencia está fuera del mundo, de las cosas, al tiempo que fuera de sí misma (cf. Sartre, 1960, p. 27). Por eso Sartre (1993) propone una filosofía de la trascendencia que se origina en la naturaleza misma de la conciencia: “Toda conciencia [...] es conciencia de algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea posición de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene ‘contenido’” (p. 18). Para el pensador francés, el sentido profundo del descubrimiento de Husserl es que la conciencia es como una serie ligada de estallidos que no dan ni siquiera el tiempo necesario para que un *sí-mismo* se forme detrás de ellos, sino que, por el contrario, lo impulsan, lo lanzan, más allá de ellos, hacia afuera, a un *mundo*, entre las cosas; el ser humano es rechazado y abandonado, a partir de su naturaleza, a un mundo indiferente, hostil y reactivo (cf. Sartre, 1960, p. 27). La conciencia no tiene *interior*, es pura posición de mundo: ella “se trasciende para alcanzar un objeto, y se agota en esa posición misma: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior” (Sartre, 1993, p. 19). En resumen, la conciencia es conciencia de mundo.

De lo anterior se siguen dos cosas: 1) que un concepto tradicional como el “yo” queda desterrado de la conciencia, pues incluso aquel es trascendente respecto a esta, nada hay en la conciencia, menos un yo; el yo (ego) es una trascendencia que es constituida por la conciencia (cf. Sartre, 1968); 2) que intencionalidad y mundo son nociones íntimamente relacionadas en el pensamiento sartreano. Puede, incluso, interpretarse la estructura ontológica fundamental del *Dasein* heideggeriano, a saber, el ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo (cf. Heidegger, 1997, pp. 79 y ss.), como una lectura ontológica de la intencionalidad: el propio Sartre alude al ser-en-el-mundo heideggeriano, apuntando el sentido de movilidad que tendría el “ser-en-el”. De ahí que interprete la formulación de Heidegger de la siguiente manera: “Ser es estallar en el mundo, es partir de una nada de mundo y de conciencia para de pronto estallarse-conciencia-en-el-mundo” (Sartre, 1960, p. 28). Con esta interpretación, el pensador francés vuelve a introducir la noción de *conciencia* en el planteamiento de Heidegger (en el cual no se la encuentra, es más, se la rechaza en *Ser y tiempo*), acercando las posiciones de este autor con las de Husserl.

Cabe mencionar, brevemente, que la conciencia, en Sartre, conlleva una complejidad, pues es tética o posicional, respecto del mundo, pero también tiene una cara no-tética o no-posicional, la cual, empero no trastoca su constante *trascenderse*: hay una conciencia perceptiva no-tética que va a perseguir la totalización

de multiplicidades reales), hay una conciencia psíquica no-tética que busca la totalización egológica de multiplicidades virtuales y una conciencia corporal no-tética (cf. Heldt, 2020, pp. 59 y ss.).

Por otra parte, en cuanto a la concepción de *situación*, esta hace referencia a la condición de estar arrojado al mundo siempre en una determinada *circunstancia* que rodea al existente, un contexto que le es propio en su mundo. El ser humano, en tanto realidad-humana o existente, está condicionado por su *facticidad*, por lo que desde un inicio emerge al mundo como estando *situado* de cierta forma, en cierto contexto, respecto de los entes-utensilios y de los otros entes humanos. Este estar-situado, la facticidad, es lo que abrirá el camino, en Sartre, a la *historicidad* de la realidad-humana.

Ahora bien, respecto de la existencia, el pensador francés le da una primacía radical. En su determinación conceptual, al igual que Heidegger, contrapone existencia a esencia. A partir de algunos pasajes del §9 de *Ser y tiempo*, Sartre (2004) desarrolla una lectura un tanto controversial para algunos: el autor francés sostiene que “la existencia precede a la esencia” (p. 27) y que esto se cumple evidentemente respecto de un ser en específico: el ser humano o realidad-humana (cf. pp. 30-31). De esta manera, se viene a apuntar que la esencia (la determinación de ciertas propiedades que dan una definición) es posterior al existir: “el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y [...] después se define” (p.31). De esta manera, el ser humano, para el existencialismo sartreano, “si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho” (p.31). Es decir, el proyecto que decide el ser humano es lo que le otorga cierta esencia, él define su esencia a través de su *hacer*: “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (p.31). Ciertamente, esta lectura que hace el pensador francés de lo expuesto por Heidegger es muy plausible, aunque no es lo que este último propuso explícitamente en *Ser y tiempo*, ya que lo más cercano a la formulación sartreana de la precedencia de la existencia sobre la esencia es el pasaje en donde el autor alemán menciona la “primacía de la *“existentia”* sobre la *essentia”* (1997, p. 68). Es más, el propio filósofo alemán parece responder a Sartre negativamente respecto de su interpretación de lo que él mismo plasmó en *Ser y tiempo* (cf. Heidegger, 2006, pp. 34 y ss.): “la tesis principal del “existencialismo” no tiene ni lo más mínimo en común con la frase de *Ser y tiempo*” (p. 36), es decir, que la frase sartreana de que la existencia precede a la esencia no se asemeja en nada a lo que dice Heidegger, de que la esencia del *Dasein* consiste en su existencia. Y esto porque la *ek-sistencia* es un habitar *ek-stático* en la cercanía del ser (cf. Acevedo, 1984, p. 89).

Sobre esta controversia en torno a la esencia y la existencia y su relación con el *Dasein* o ser humano, no queda más que acotar las pertinentes observaciones del profesor Acevedo (1984):

1° La frase de *Ser y tiempo* se prestaba para una interpretación como la de Sartre; su proceder, pues, en este sentido, fue legítimo.

2° La idea de *ec-sistencia* que presenta Heidegger en su *Carta sobre el “humanismo”* está implícita más bien que explícita en *Ser y tiempo*. Difícilmente se podía llegar a ella sin contar con elementos conceptuales que no están en ese libro, y que aparecerían solo en obras posteriores de Heidegger.

3° Aunque la idea de Sartre según la cual en el hombre la existencia precede a la esencia no coincide con el sentido profundo de la frase de *Ser y tiempo* a que aludíamos, pienso que el postulado de Heidegger no excluye el de Sartre (pp. 89-90).

5.3 Existencia y estar-en-el-mundo como ser-posible, proyecto y decisión

En este punto del examen, ya es posible hacer notar que el pensamiento heideggeriano es sumamente abierto al diálogo con planteamientos de otros autores, sobre todo si se trata de las propuestas filosóficas de pensadores como Ortega y Gasset y Sartre. La relación y afinidad entre los pensamientos de Heidegger, Ortega y Gasset y Sartre salta a la vista de forma inequívoca, aunque, ciertamente, los matices y diferencias puntuales también no se hacen esperar. No obstante, pese a que en filosofía se suele destacar quizá demasiado, con un cierto toque de exageración y purismo, las diferencias y distancias que demarcan los planteamientos de diversos autores, incluidos los que han sido objeto de estudio en el presente trabajo, parece más fructífero, a la vez que esperanzador y prometedor, intentar acentuar y subrayar las similitudes o semejanzas que se pueden

evidenciar en los planteamientos heideggeriano, orteguiano y sartreano. Teniendo en cuenta esto último, se indicarán tres elementos teórico-conceptuales básicos que permiten desarrollar una relación, un vínculo y afinidad esencial, entre las propuestas de estos tres grandes pensadores.

En primer lugar, teniendo como eje los conceptos de existencia y estar-en-el-mundo (y sus equivalentes orteguianos y sartreanos), se puede observar que en los pensamientos de los tres filósofos en cuestión se llega a la concepción de ser-posible: el ser humano, ya sea comprendido o tematizado como *Dasein*, vida humana, realidad-humana, existente o conciencia de, se “caracteriza en su ser como ser-posible, es decir, se da, al existir, como un ente que es en el modo de la *posibilidad* (Rojas, 2021, p. 83). De esta manera, la “existencia del ser humano es una existencia que solo comporta posibles modos de ser, posibilidades que son potencialidades de ser que están a la espera para ser actualizadas en el acto de la decisión y la elección” (p.83). Este carácter de ser de la existencia humana, a saber, el ser-posible, es un elemento que se encuentra presente de igual manera y con el mismo peso en las filosofías de Heidegger, Ortega y Gasset y Sartre. El autor alemán señala que los caracteres del *Dasein* (o ser humano) son siempre modos de ser posible (cf. 1997, p.67), es más, “el *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la ‘tiene’ tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí” (p.68). En el pensador español es igual: con el carácter no-sustancial de la vida humana, del ser humano como tal, va de la mano una concepción sobre lo *posible*. A cada momento de la vida se abren ante el ser humano diversas posibilidades, esto es, puede hacer esto o aquello; de cierta forma, el modo de ser del ser humano es ser *posible* (cf. Ortega y Gasset, 1981, p. 38). También en el filósofo francés se alude a lo mismo cuando se concibe al ser humano o realidad humana como el “ser que existe antes de poder ser *definido*” (Sartre, 2004, p. 30, énfasis agregado), es decir, que en su existir es un poder-ser no-definido, un puro poder-ser como tal, abierto al mundo y a los otros.

En segundo lugar, se sigue de lo anterior que “el ente que está arrojado en la existencia (que existe) y que es en el modo de estar-en-el-mundo, a saber, el ser humano, por su carácter de ser-posible, es esencialmente, en su determinación ontológica, *proyecto*” (Rojas, 2021, p. 83): en los tres autores abordados, se habla de este proyecto, ya sea como proyecto existencial o de existencia (Heidegger), proyecto vital (Ortega y Gasset) o proyecto de ser (Sartre). El *Dasein*, según el pensador alemán, “está proyectado al porvenir, aunque siempre a partir de su haber-sido” (p. 83). Para el filósofo español, la vida humana se hace un proyecto o programa vital que es “el yo de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser, que en cada instante se abren ante él” (Ortega y Gasset, 1981, pp. 38-39). De aquellas posibilidades de ser de la vida humana, hay que decir que no le son regaladas al ser humano, sino que tiene que inventárselas, ya sea originalmente o por recepción de los demás seres humanos. El ser humano inventa proyectos de hacer y de ser en vista de las *circunstancias*, puesto que lo único que él encuentra que le es dado es, como tal, la circunstancia, la *suya* (cf. p.39); es en este sentido que debe entenderse que el ser humano es novelista de sí mismo, dado que tiene que hacerse, escribir su historia y definirse a sí mismo por su proyecto vital, y lo es original o plagario, ya que o lo hace solamente desde sí o en base a una recepción de los otros seres humanos (recepción o influencia de otros proyectos vitales). Para el autor francés el asunto es igual, pues el ser humano o realidad-humana “empieza por ser algo que se lanza a un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente [...] nada existe previamente a este proyecto [...] el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser” (Sartre, 2004, p. 32).

En tercer y último lugar, conectado con lo dicho en los párrafos precedentes, se tiene que en los planteamientos de Heidegger, Ortega y Gasset y Sartre se apela a un elemento crucial: la *decisión*. Esta última es fundamental, pues es en la decisión donde se juega el todo o nada de la existencia humana, ya que, a partir de las posibilidades que permiten configurar el proyecto existencial, vital o de ser, se llega a un estado existencial del cual el ser humano no puede escapar, a saber, el estado de la decisión. El ser humano debe decidir qué hacer(se) y qué elegir(se), debe sopesar sus posibilidades y articular su proyecto de existencia, su proyecto vital o proyecto de ser. Para Heidegger, el *Dasein* es quien debe decidir y elegir(se) para tener una existencia auténtica, tiene que escogerse (cf. 1997, p.68) en la decisión para existir de forma *propia*, escapando de la

impropiedad que le adosa la *caída*, según su proyecto existencial. Ortega y Gasset (1981) sostiene que al ser humano no le basta con hacerse a sí mismo, sino que “lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que va a ser*” (p.38), el ser humano tiene que *elegir(se)*, decidir lo que va a ser y cuál será su proyecto o programa vital que lo acompañe en su travesía dramática, la conquista de su vocación. En Sartre, igualmente, el ser humano es lo que él se hace, pero este hacer(se) a sí mismo depende de una elección previa, elección que se juega en el momento de la decisión: la realidad-humana decide y se decide a sí misma, debe elegir(se) en la decisión, su elección es crucial para determinar su proyecto de ser y su ser mismo, su darse una esencia (cf. Sartre, 2004, pp. 31 y ss.).

De lo precedente se sigue una ineludible tematización de la libertad. Tanto en el autor alemán como en el español, se aborda el concepto de libertad, aunque no cabría afirmar sin más que es *el* concepto clave de sus meditaciones (en el sentido de tener una mayor jerarquía que otros términos); en Heidegger se lo trata con mucha precisión en *Ser y tiempo*, en el marco de la caracterización del poder-ser y de la angustia, aunque nunca se lo describe más allá de dicho marco formal, seguramente por tratarse de una noción que se presta para apuntar, en cierta medida, hacia una dimensión antropológica del ser humano y no a su aspecto puramente ontológico (en cuanto es *Dasein*); en Ortega y Gasset se tematiza la libertad del ser humano en tanto vida humana, que se circunscribe en un ámbito histórico, empero también hay ciertos matices en sus planteamientos (igual que en Heidegger), ya que la libertad de la vida humana es una libertad vital que no necesariamente va de la mano con una libertad social y política (algo que para el autor francés sí será necesario). En Sartre, en cambio, la libertad es el gran concepto del que se hablará en reiteradas ocasiones, pues será un tema recurrente en su obra de los años 40 (y siguientes), no solo en cuanto a su consideración ontológica, sino también en su aspecto práctico-político. Para el autor de *El ser y la nada*, la libertad es la característica propia del ser humano, pues la realidad-humana como poder-ser que conlleva a una decisión y un proyecto de ser, se desarrolla en la existencia como un acto constantemente libre; el proyecto de ser es un proyecto libre o proyecto de libertad (cf. Gusman, 2020, pp. 97 y ss.). Además, es la constatación de esta libertad propia la que suscita la angustia existencial en el ser humano (cf. Sartre, 1993, p.71), algo en lo que Heidegger se muestra cercano, pero sin hacer afirmaciones que conlleven consecuencias práctico-políticas como las del autor francés, pues indica, solamente, que la angustia del *Dasein* es suscitada por su propio estar-en-el-mundo (cf. 1997, pp. 206 y ss.) y que le revela al *Dasein* su “estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (p. 210). En el fondo, los tres pensadores aludidos desarrollan una concepción del ser humano a partir de filosofías de la *autenticidad* que en lo ontológico muestran afinidades innegables (cf. Bakewell, 2016; Regalado, 1990; Vinolo, 2022)^[4], pero que en lo práctico-político parece que se distancian notoriamente. Ahora bien, la consideración detallada de esto último (el aspecto práctico-político) sobrepasa los límites y objetivos de este trabajo, pero puede ser materia de investigaciones futuras que no dejen de ser interesantes.

6. CONSIDERACIONES FINALES

A modo de cierre, puede indicarse que los exámenes realizados en los apartados previos han permitido un esclarecimiento gradual de los conceptos heideggerianos de *existencia* y *ser-en-el-mundo* o *estar-en-el-mundo*. Asimismo, se ha logrado dar cuenta de la profunda conexión entre la existencia y el estar-en-el-mundo, al tiempo que se vislumbró cómo estos conceptos se articulan en el marco de la pregunta por el ser y de una concepción del ser humano como *Dasein*, es decir, como el ente privilegiado que somos nosotros mismos y que posee preeminencia óntico-ontológica, pues en su ser le va el ser mismo y el preguntarse por su ser y el ser en general. El desarrollo del examen sobre la existencia permitió mostrar el ser propio del ser humano o *Dasein*, ser que tiene que constituir la esencia de dicho ente. Además, el estudio detallado sobre el estar-en-el-mundo y sus relaciones, arrojó mucha luz sobre la compleja estructura existencial que está a la base del ser humano en tanto existente. Estos exámenes facilitaron una posterior lectura hermenéutico-comparativa entre el pensar

de Heidegger (respecto a los conceptos que fueron tema de la presente indagación) y el pensamiento de otros autores, específicamente, de Ortega y Gasset y Sartre, quienes aportaron elementos conceptuales que enriquecieron de sobremanera la discusión que se intentó exponer.

De forma sumaria, se puede decir que en el apartado 2 se realizó un primer acercamiento al concepto heideggeriano de ser humano como *Dasein* a la luz de la pregunta por el ser, destacando la importancia y el lugar que ocupa dicho ente en tan fundamental cuestionamiento. En el apartado 3 se llevó a cabo un segundo acercamiento al concepto heideggeriano de ser humano como *Dasein* a la luz del concepto de existencia, subrayando la relevancia de este último, el cual constituía una parte central del tema del presente trabajo. La idea era comenzar por una previa aclaración del concepto de ser humano como *Dasein*, para, en base a esa misma aclaración, entrar de lleno a la tematización del concepto de *existencia*. En el apartado 4 se abordó el concepto de estar-en-el-mundo en general: a raíz de los análisis sobre la existencia, los que, hacia el final, revelaron la importancia de la estructura existencial estar-en-el-mundo (o ser-en-el-mundo), se desarrolló un estudio de dicha estructura existencial en su generalidad y en algunas de sus relaciones más relevantes (4.1, 4.2, 4.3 y 4.4). En el apartado 5 se buscó plantear una lectura hermenéutica comparativa que lograra trazar y subrayar las relaciones, vínculos y afinidades entre los pensamientos heideggeriano, orteguiano y sartreano respecto a los conceptos fundamentales de existencia y estar-en-el-mundo, así como también de algunos conceptos afines (5.1 y 5.2), con la finalidad de conseguir un conjunto de elementos conceptuales y teóricos que acentuaran similitudes y diferencias; además, se intentó, igualmente, plasmar una lectura hermenéutica comparativa que diera cuenta solamente de las similitudes o semejanzas que se evidencian en los tres filósofos aludidos en este escrito (5.3), no por capricho, sino porque dichos planteamientos fenomenológicos, hermenéuticos y existenciales se han develado, en este examen, como modelos interpretativos que aún son adecuados para describir y pensar lo humano y el fenómeno de la vida y, por lo mismo, vale la pena el intento de reunir lo mejor de cada uno y superar, en una futura propuesta de conjunto (a partir de los aportes de Heidegger, Ortega y Gasset y Sartre), las diferencias que puedan haber entre ellos.

Por último, se puede señalar que la indagación aquí realizada, con sus exámenes preliminares respecto de los conceptos de existencia y de estar-en-el-mundo, ha sido muy fructífera, pues, inevitablemente, ha remitido a otros conceptos que, de igual manera, han tenido que ser estudiados y examinados con cierto detenimiento, como es el caso de los conceptos de ser humano, *Dasein*, ser, esencia, ente intramundano, útil o utensilio, ser-a-la-vista o estar-ahí-delante, ser-a-la-mano o estar-a-la-mano, vida humana, drama, circunstancia, realidad-humana, ser-para-sí, conciencia de mundo, etc. El estudio de estos elementos conceptuales y de su articulación en un pensar coherente y, sobre todo, adecuado al fenómeno de la existencia humana, ha dado como resultado la profunda convicción de que la concepción fenomenológico-existencial de la vida tiene aún mucho que decir sobre el ser humano y su existencia en el mundo, sobre los diversos fenómenos que lo aquejan, afectan o que simplemente se le muestran, comparecen o manifiestan. La comprensión hermenéutica que subyace a la fenomenología existencial y a la ontología fenomenológica, da garantías, todavía, de un acceso adecuado al fenómeno de la vida y de la existencia humana. Los exámenes llevados a cabo en esta indagación son aún preparatorios, no obstante, permiten abrir un camino, una vía de acceso a los problemas fundamentales del ser humano; y ese era, justamente uno de los objetivos más profundos (quizá el más solapado) de este trabajo: ofrecer una apertura hermenéutica que otorgue un mejor acceso comprensivo al fenómeno de la existencia humana, tomando como puntos de referencia la fenomenología existencial y la ontología fenomenológica de Martin Heidegger, José Ortega y Gasset y Jean-Paul Sartre. La vía está abierta, solo resta transitarla valerosamente.

REFERENCIAS

- Acevedo, J. (1984). *Hombre y mundo*. Editorial Universitaria.
- Acevedo, J. (2014). *Heidegger: existir en la era técnica*. Ediciones Universidad Diego Portales.

- Bakewell, S. (2016). *En el café de los existencialistas*. Editorial Ariel.
- Cabestan, P. & Tomes, A. (2001). *Le vocabulaire de Sartre*. Ellipses Édition Marketing.
- Fédier, F. (2013). Después de la técnica. *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, 26(27), 9-27.
- Gusman, S. (2020). *Sartre on Subjectivity and Selfhood*. Palgrave Macmillan.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Herder Editorial.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. Editorial Herder.
- Heldt, C. (2020). *Immanence and Illusion in Sartre's Ontology of Consciousness*. Palgrave Macmillan.
- Henry, M. (2010) *Fenomenología de la vida*. Prometeo Libros.
- Noudelmann, F. & Philippe, G. (2004). *Dictionnaire Sartre*. Éditions Champion.
- Ortega y Gasset, J. (1964a). El hombre y la gente. En *Obras completas*, Vol. VII. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964b). En torno a Galileo. En *Obras completas*, Vol. V. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1966). Pidiendo un Goethe desde dentro. En *Obras completas*, Vol. IV. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1981). *Historia como sistema*. Revista de Occidente/Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2004). Unas lecciones de metafísica. En *¿Qué es filosofía? & Unas lecciones de metafísica*. Editorial Porrúa.
- Regalado, A. (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza Editorial.
- Rodríguez, A. (1982). *La innovación metafísica de Ortega*. Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
- Rojas, M. (2021). *Existencia y Afectividad: una aproximación al lugar de la dimensión afectiva en los planteamientos de Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre*. [Tesis de pregrado]. Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/186047>
- Sartre, J.-P. (1960). "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad". En *Situaciones I. El hombre y las cosas*. Editorial Losada.
- Sartre, J.-P. (1968). *La trascendencia del Ego*. Ediciones Calden.
- Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada*. Editorial Losada.
- Sartre, J.-P. (2004). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Vásquez, D. (2021). *Ortega y Gasset: conceptos fundamentales acerca de la vida humana*. [Tesis de pregrado]. Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/186974>
- Vinolo, S. (2022). Temáticas heideggerianas en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre. *Areté. Revista de filosofía*, XXXIV(1), 242-262.

NOTAS

- [1] En lo que sigue, se entenderá la expresión alemana "*In-der-Welt-sein*" como "ser-en-el-mundo" o "estar-en-el-mundo" de forma indistinta, pues apuntan a lo mismo (al menos en lo crucial). Ciertamente, la traducción estar-en-el-mundo viene a connotar más claramente el sentido de "habitar" en el mundo, habitar en el ser como tal, sin embargo, la expresión ser-en-el-mundo puede tener, de acuerdo con el uso de Heidegger en alemán ("*In-der-Welt-sein*"), ese mismo sentido: ser-en-el-mundo es un habitar-en-el-mundo, por lo que ambas traducciones serían válidas. Por ello, se las utilizará como apuntando a lo mismo, con cierta equivalencia (siempre que se tenga en mente ese sentido de "habitar"). Además, es ya común emplear la traducción española "ser-en-el-mundo" de Gaos, aunque no deja de ser cierto que la versión de Rivera, a saber, "estar-en-el-mundo", es mucho más adecuada, ya que con ella se enfatiza, en español, *el acto mismo de ser*; en ese sentido, "estar" es la forma fuerte de "ser". Igualmente Rivera ofrece otro argumento, relacionado con lo anterior, muy sugerente: Heidegger describe, en su analítica existencial, estructuras de ser del *Dasein*, de su existencia, y nunca estructuras quiditativas (de una *essentia*); al traducir "ser-en-el-mundo" parece estar subrayándose más el aspecto esencial de la estructura; en cambio, si se traduce "estar-en-el-mundo" se parece subrayar mejor el aspecto existencial

de la estructura (cf. Heidegger, 1997, p.464 [Nota del Traductor a la p.79]). Atendiendo a estas razones, la versión de Rivera es mucho mejor que la de Gaos. No obstante, para no ir en contra de una cierta costumbre, se emplearán ambas versiones, siempre y cuando se tenga presente que “ser” debe tomar el sentido fuerte de “estar”, sentido que en el alemán de Heidegger está plenamente presente. Algo similar va a ocurrir con expresiones que posteriormente aparecerán en este trabajo, tales como “ser-a-la-vista” o “estar-ahí-delante” [*Vorhandenheit*] y “ser-a-la-mano” o “estar-a-la-mano” [*Zuhandenheit*].

- [2] Es cierto que Heidegger entiende, igualmente, el término *Dasein* en un sentido literal: el ser humano es el lugar [*Da*] donde se manifiesta el ser [*sein*]; el ser humano está ahí, en la apertura del mundo, pero está ahí como el ahí del ser, como el lugar óptico donde el ser se revela, como el ente ejemplar en el que el ser adviene a la luz, como “la morada de la comprensión del ser” (Heidegger, 1997, p. 31, nota b).
- [3] Véase la nota n.º 1 de este escrito.
- [4] El texto de Bakewell (2016) es un trabajo histórico-biográfico, al tiempo que filosófico (pues desarrolla las nociones centrales de cada uno de los autores de los que trata), de lo que se ha denominado “existencialismo” o filosofías existencialistas del siglo XX; la indagación de Bakewell es impecable, rigurosa y muy completa, por lo que es un texto ineludible a la hora de investigar las relaciones entre Heidegger y Sartre, así como la de ellos con otros filósofos, existencialistas o fenomenólogos, de la época (Marcel, Lévinas, De Beauvoir, Merleau-Ponty, Camus, etc.). Asimismo, Regalado (1990) es un estudio bastante riguroso de las afinidades y diferencias intelectuales entre Ortega y Gasset y Heidegger, al tiempo que reúne datos histórico-biográficos que aportan a la consideración de sus propuestas filosóficas (en tanto permiten hacerse una noción de las posibles influencias mutuas e intercambios de ideas). Por su parte, el texto de Vinolo (2022), que es bastante reciente, describe y evidencia de forma adecuada cómo algunos temas propios del pensamiento heideggeriano se encuentran presentes, ya sea de manera directa y explícita o de forma un tanto indirecta e implícita, en el pensamiento de Sartre en *El ser y la nada*. Por tanto, es muy recomendable para el lector que esté interesado en la línea de lectura e interpretación que se propone en este trabajo, que se remita a estos tres textos y los estudie atentamente.