

# Acerca del concepto de ontología como "estar en el mundo"

Guillermo Fernández Guajardo\*

## Resumen

*El presente artículo muestra el concepto de ontología a partir de las consideraciones del pensamiento de Heidegger. Éste nos lleva a enfrentarnos a la existencia como "estar en el mundo" y nos plantea que el modo de hacernos cargo de ella reside en el lenguaje. Es así como el lenguaje pasa a ser nuestro estar en el mundo.*

41

*No es ése el caso del pensar llamado filosofía. Pues éste debe proporcionar "sabiduría mundana", cuando no, incluso, una "guía para la vida feliz".<sup>1</sup>*

Martin Heidegger

El concepto de *ontología* toma un nuevo rumbo a partir del pensador alemán Martin Heidegger. Este rumbo

está inscrito en su obra *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*), aparecida en 1927. El pensamiento de Heidegger se carac-

\* Licenciado en Humanidades, Universidad de Chile; magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Docente de la Escuela de Educación, UCINF.

teriza por ser un diálogo con la tradición filosófica occidental —este nuevo rumbo puede ser entendido, por lo tanto, como un retomar el camino, *volver a la senda*—.<sup>2</sup>

La tradición filosófica occidental ha comprendido la ontología como *la ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es* (libro Γ de la *Metafísica* de Aristóteles). Sin embargo, el pensador de Freiburg afirma que dicha tradición no ha respetado la diferencia ontológica que debe establecerse entre *Ser* y *ente*. Se ha creído hablar e incluso categorizar al Ser, pero lo que se ha hecho, en realidad, es comprender al Ser a partir de los entes o de algún ente determinado; es así que en el medioevo, el Ser fue identificado con Dios. Desde esta perspectiva, Dios corresponde a un *ente* y no al *Ser* mismo; esto trae como consecuencia que el Ser caiga en *olvido* y pierda su carácter de *misterio*. Es por esto que el objetivo de la filosofía de Heidegger consiste en replantear la pregunta por el sentido del Ser, pues ésta correspondería a la pregunta originaria de todo pensar. En el trazado de esta tarea se encuentra con un ente privilegiado en relación a la pregunta que interroga por el sentido del Ser, designándolo como *Dasein*.

La traducción literal de este término es *ser-ahí*, traducción que realiza José Gaos. En la traducción francesa, Jean Beaufret lo plantea como *réalité humaine*. Heidegger acepta esta traducción, pero propone al mismo Beaufret la traducción de *être le-lá (ser-el-ahí)*. Juan David García Bacca realiza una traducción influida por la filosofía de Ortega y Gasset: *realidad radical del ser humano*. El profesor chileno Jorge Eduardo Rivera, finalmente no traduce este término, pues considera que su traducción restringe el sentido que Heidegger otorga a este término en alemán. Esto nos obliga a indagar sobre los elementos que caracterizan a este ente privilegiado.

Al comienzo del capítulo primero de *Ser y tiempo*<sup>3</sup>, Heidegger afirma que “la “esencia” del *Dasein* consiste en su existencia”, por lo tanto, el *Dasein* siempre es el de cada cual. Esta concepción es de gran importancia, pues la *existencia* es intransferible y siempre está en relación con cada *Dasein*, con cada uno de nosotros, con cada cual.

Otro rasgo fundamental que corresponde a la estructura de este ente es su *estar-en-el-mundo (in-der-Welt-Sein)*,

es decir, su *ser* se realiza en el mundo, mundo que aparece constituido por otros *Dasein*, situación ineludible. Por lo tanto nuestro *ser*, que es nuestra *existencia*, es también un coestar (*mit-sein, estar-con*). Existe otro elemento fundamental para este *ser* y corresponde a su condición de estar vuelto hacia la muerte (*Sein zum Tode*), situación de la cual debe apropiarse.

Finalmente, *Ser y tiempo* corresponde a una analítica del *Dasein*. Esta necesidad corresponde a la preocupación contemporánea por volver a preguntar y dilucidar quién es el ser humano, situación ya advertida por Nietzsche, quien afirma que "aquel que conoce es un desconocido para sí mismo."<sup>4</sup>

Otro aspecto relevante del *Dasein* es el de *pro-yecto* (*Ent-wurf*), es decir, su carácter de ser arrojado hacia delante, por lo tanto, su ser es un ser por realizar. Esta realización puede modificarse a través de nuevos *pro-yectos*, que tienen el carácter de ser intercambiables: la muerte es el límite para los proyectos, la muerte misma puede ser asumida como un *pro-yecto*, el último.

El lugar donde es arrojado el *Dasein* y tiene cabida su aparición ( $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ,

*phainómenon*, fenómeno<sup>5</sup>) es el mundo. El mundo en principio aparece para el *Dasein* como un conjunto de entes a la mano, que se relacionan y se agotan en plexos pragmáticos, ante los cuales no cabe la reflexión meditativa, sino *el* uso y el cálculo. Éste es el modo en que piensa *la* técnica moderna, modo de pensar de nuestra época. Además, el mundo se le presenta al *Dasein* como cotidiano y se encuentra dominado por lo que Heidegger denomina *Das man* (*el se, el uno*). Éste tiene la característica de ser impersonal y nos suplanta en la cotidianeidad, definiéndose por su inautenticidad, es decir, la cotidianeidad misma es inauténtica, por lo que el *Dasein* no puede sustraerse a este carácter que lo domina. El *Dasein* tiene la posibilidad, más bien él mismo es pura posibilidad, de intentar a través de sus *pro-yectos* de acceder a un modo auténtico de ser, es *con y contra el uno impersonal* que se le posibilita alcanzar la autenticidad. De algún modo Heidegger nos advierte que aquel que cree ser auténtico, sin tomar en cuenta al *uno impersonal* que habla en nosotros, *en cada cual*, está muy lejos de la autenticidad; en términos más claros, no se ha apropiado de su ser, de su existencia. Se puede concluir de lo anterior que la autenticidad sólo se consigue cuando somos

capaces de apropiarnos de nuestra existencia, la de cada cual. A partir de las afirmaciones anteriores se nos presenta una pregunta: ¿cómo y a través de qué nos apropiamos de nuestra existencia? Heidegger afirma que *la morada del Ser es lenguaje* y el ser humano co-pertenece con el *Ser* en esa morada, *es* su morada. De este modo el lenguaje pasa a ser el eje central del pensamiento contemporáneo.

*El lenguaje deja de ser un simple objeto (de estudio) y se convierte en un elemento estructurador de lo que es el hombre y a la vez realidad primaria en la que el hombre se halla inmerso y anterior a él, de manera que la comprensión que el hombre alcanza del mundo y de sí mismo no puede hacerse sino por medio del lenguaje. Por esta línea han ido las investigaciones de autores como Husserl, Heidegger, Cassirer, Merleau-Ponty, Gadamer y otros* (Martínez Riu, 1996). Bajo este contexto Rafael Echeverría (1998) escribe su libro *Ontología del lenguaje*, el cual se centra en tres postulados básicos: *interpretamos a los seres humanos como seres lingüísticos; interpretamos al lenguaje como generativo e interpretamos que los seres humanos se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él.* El concepto de ontología que utiliza

Echeverría está marcado por el pensamiento de Heidegger, por lo que ontología *del lenguaje* implica que el modo de *estar-en-el-mundo* del *Da-sein* es el lenguaje. Podemos entonces afirmar con Echeverría que lo que define al ser humano como el tipo de ser que es, es el lenguaje. Echeverría evita, al igual que muchos autores, utilizar el concepto de *esencia*, pues es un concepto demasiado marcado por la tradición metafísica occidental. Echeverría comprende la ontología del lenguaje como una nueva concepción que se opone a la deriva metafísica occidental, que comprende al *Ser* como algo permanente, y en esta perspectiva la esencia sería una manifestación del *Ser* como algo permanente. La concepción del *Ser* propuesta por la ontología del lenguaje se afina en el devenir, visión planteada por Heráclito en los albores del pensamiento occidental, y retomada por Nietzsche, con fuerza, en el siglo XIX. Esta concepción del *Ser* como devenir, guarda estrecha relación con el segundo postulado de la ontología del lenguaje: *interpretamos al lenguaje como generativo.* El ser humano tiene la capacidad de *generar realidad y modificar el curso de los acontecimientos* a través del lenguaje. Por lo tanto las cosas no sólo son, sino que vienen

a ser y se modifican en y por el lenguaje. Este venir a ser se establece sobre el devenir constante y no desde el Ser estable, pues este último representa una concepción estática de la realidad y de la vida. Finalmente, tenemos que el tercer postulado de la ontología del lenguaje: *interpretamos que los seres humanos se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él*, es una reafirmación y una conjunción de los postulados anteriores. De este modo, el lenguaje es nuestra condena: *inventa mundos nuevos y cuida tu palabra*, advierte Huidobro (1989: 3), pero la palabra también es nuestra posibilidad de salvación: */Pero donde hay peligro/ crece lo que nos salva*, invoca Hölderlin (1977: 201).

Volviendo sobre los postulados de la ontología del lenguaje, vemos que éstos se enuncian como interpretamos... Este concepto nos arroja, nuevamente, sobre una concepción del Ser como devenir —a estas alturas es claro que cuando hablamos del Ser estamos pensando en el *Dasein*, es decir, en la existencia, comprendida como la existencia de cada cual—. El interpretar, problema central de la hermenéutica, es distinto al explicar, ya que este último se sustenta sobre una relación de conocimiento en la cual el

sujeto cognoscente está separado del objeto cognoscible; sin embargo, en la interpretación, el sujeto que interpreta está inmerso en su interpretación, mas la interpretación se sustenta en un nivel ontológico, es decir, en un mundo sobre el cual el intérprete ya posee una pre-comprensión; esto es lo que Heidegger entiende como *círculo herméutico*, pero éste no es un círculo vicioso, pues la interpretación se mantiene en lo abierto: el intérprete se modifica al encontrar nuevos posibles modos de ser en el mundo. Esto hace que la interpretación esté siempre en movimiento, ya que es inagotable. Así la interpretación no se centra en una mera proyección del sujeto, vale decir, no es subjetiva, a pesar de que en toda interpretación el intérprete sea activo y pueda caer en un relativismo extremo.

Existe un nivel ontológico en toda interpretación, por lo cual interpretar consiste en desplazarse *de un nivel subjetivo a un nivel ontológico*. Si no fuese de este modo, toda interpretación no pasaría de ser un gesto narcisista, situación posible, que no permitiría obtener nuevos conocimientos de sí mismo ni del mundo. De tal modo, estaríamos siempre confirmando nuestra historia, situación que no

deja apertura al misterio de la existencia y que imposibilita nuevos conocimientos. Interpretar consiste en leer y releer, actividad inacabada, pues los textos están abiertos a todo aquel que sepa hacerlo, de este modo el campo de aplicación de la hermenéutica son los textos, textos en los que, también, se ha convertido la *existencia de cada cual*.

Otro elemento que no se puede desconocer, es que toda interpretación opera *con* y *en* la *tradición* a la cual se pertenece. Esta tradición opera en la interpretación como *pre-juicio*, presentado así este concepto por Gadamer en *Verdad y método* (1977). El pre-juicio está pensado desde su sentido etimológico, es decir, como *juicios previos*. Nadie está fuera de una tradición (cultura) y, por lo tanto, los juicios que emitimos sobre la realidad son apreciaciones atravesadas por la tradición, que obviamente nos precede; por lo tanto, los valores, creencias, normas, sanciones y símbolos que empleamos poseen la marca de la tradición que se nos imprime a través del lenguaje. Desde esta perspectiva se podría caer en un determinismo que imposibilita toda modificación de la existencia, sin

embargo, la tradición no debe ser vista sólo como autoridad, sino que se debe ver en ella, también, la posibilidad del cambio. Es así que desde la ontología del lenguaje, el lenguaje del de-venir se instala en la nueva concepción del ser humano a partir de sus postulados básicos, pues los juicios *generan realidad y modifican el curso de los acontecimientos*. Aferrarse a interpretaciones que pensamos que han agotado toda posibilidad de nuevas miradas, puede transformarse en un prejuicio —no en sentido etimológico— que impide el crecimiento y la posibilidad de avanzar en el conocimiento del mundo, es decir en el conocimiento de sí mismo.

Esta revisión del concepto de ontología como estar-en-el-mundo tiene la intención de mostrar cómo el pensamiento occidental vuelve a preguntar por el modo de habitar del ser humano, pregunta que intenta devolver a éste a un modo más auténtico y feliz, sin renunciar al conocimiento. También intenta mostrar, no demostrar, que la filosofía no renuncia a la vida, sino que intenta su afirmación y comprensión, dejando de ser una solemnidad opaca.

## CONCLUSIÓN

---

El pensamiento de Heidegger, más el aporte de la ontología del lenguaje de Rafael Echeverría como planteamientos del pensamiento contemporáneo, nos sitúan en una visión que devuelve a cada ser humano la posibilidad de hacerse cargo de su propia existencia. Es el lenguaje lo que define y redefine nuestro modo de habitar el mundo, es con y en el lenguaje que construimos todas nuestras posibilidades.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Tiempo y Ser, traducción de Manuel Garrido, p. 7.

<sup>2</sup> El diálogo de Heidegger con la tradición filosófica occidental implica retomar aspectos del pensamiento presocrático, por lo tanto, la idea de *vuelta, senda y pensadores*

*mañaneros* son parte del diálogo que establece este pensador.

<sup>3</sup> Ser y tiempo, traducción de Jorge Rivera, p. 67.

<sup>4</sup> Esta afirmación aparece en el prólogo de *La genealogía de la moral*.

<sup>5</sup> Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Ambos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal y que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute. [...] Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consiste en ser una "corriente" filosófica real. Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad (Rivera, 1997: 61).

## BIBLIOGRAFÍA

---

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2000.

ECHVERRÍA, R. *Ontología del lenguaje*. Santiago: Dolmen, 1998.

GADAMER, H.G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

HEIDEGGER, M. *Tiempo y Ser*. Trad. de Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2000.

———. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

HÖLDERLIN. *Poesía Completa*. Trad. de Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1977.

HUIDOBRO, VICENTE. *Obra Selecta*. Caracas:  
Editorial Ayacucho, 1989.

MARTÍNEZ RIU, ANTONIO y JORDI CORTÉS MORA-  
TÓ. *Diccionario de filosofía en CD-ROM*.  
Barcelona: Editorial Herder, 1996.

NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Trad.  
de Andrés Sánchez Pascual. Madrid:  
Alianza Editorial, 1986.