

La pregunta por el ser como crítica a la relación sujeto-objeto en cuanto modo privilegiado de conocimiento

Dune Valle
Universidad de Salamanca
dunevalle@hotmail.com

Introducción

En la filosofía de Heidegger, en sus comienzos como docente universitario, se establecían dos vías de cuestionamiento aparentemente cercanas, que caminaban de forma paralela en sus primeras lecciones, una era la pregunta por las categorías fundamentales de la vida fáctica, y otra era la crítica a la conceptualidad de la tradición metafísica. En ellas se manifestaba de forma implícita la meditación acerca del tiempo y la pregunta por el ser, sin embargo no quedaba claramente establecida la pertenencia esencial entre una interrogante y otra. Heidegger intuía desde un principio esta copertenencia entre la pregunta por el tiempo y el ser, aunque tal como dice Pöggeler, no se le habría hecho manifiesta dicha conexión hasta aproximadamente el año 1922-1923, periodo alrededor del cual habría comprendido que en la tradición filosófica el ser es pensado como *ousía*, como presencia (*Anwesenheit*), como presente (*Gegenwart*), lo que significaría que está determinado desde un modo del tiempo. Precisamente por aquellos años es que el filósofo alemán habría llegado a esta conclusión, que determinaría de forma decisiva el camino de su pensamiento, lo que significaba que ya había surgido en él la pregunta por el ser y el tiempo (ver Pöggeler 1993; 401). Esta interpretación del ser al alero del tiempo, y el reconocimiento que Heidegger hace de ello, marca un hito en la dirección

de su filosofía y es un punto de inflexión en la misma, determinando lo que viene como una reformulación de la pregunta por el ser que tiene como hilo conductor el problema del tiempo. En su destrucción fenomenológica de la historia de la metafísica reconocerá, así mismo, cómo esa concepción del ser ha marcado e influenciado la historia del pensamiento occidental. Como sostiene Pöggeler:

[...] si la filosofía no acierta la facticidad y la historicidad de la vida –su «temporalidad»– ello se debe a que desde sus comienzos en los griegos ha entendido el ser del ente unilateralmente desde un significado rector, es decir, como *ousía* o substancia, como presencia permanente de una esencia, a la que siempre puede regresarse. Esta presencia está determinada irreflexivamente desde una dimensión del tiempo, es decir, el presente o hasta un hipostasiado y eterno presente. De esta manera, desde el comienzo, el tiempo se encuentra como olvidado en la historia de la filosofía (2005; 133).

Desde la antigüedad griega el ser fue interpretado como *ousía*, como presencia, y el pensar por su parte fue entendido como ver, esto es en lo que se sustenta el privilegio de la percepción visual como modo privilegiado de conocimiento.

La comprensión del ser de la filosofía griega y su presencia en San Agustín

Un momento destacado del tratamiento que Heidegger hace de esta cuestión se da en las lecciones que dictó en el semestre de verano de 1921 tituladas *Agustín y el neoplatonismo* (*Augustinus und der Neuplatonismus*), y que presentó en el marco de una fenomenología de la vida religiosa en su primer periodo en Friburgo. En estas lecciones el filósofo alemán hace un análisis de la *beata vita*, que es entendida principalmente como un tener a Dios. Reconoce ahí el punto álgido de la influencia de la filosofía griega en Agustín y en el cristianismo.

El obispo de Hipona caracteriza la vida bienaventurada como el goce de Dios: en la *beata vita* se goza de Dios y no de otra cosa. Pero también el concepto de verdad entra en el contexto meditativo de Agustín. Todos los hombres desean por naturaleza tener una vida de goce, de la misma forma, prefieren tener una relación con la verdad en vez de tenerla con el error. La vida bienaventurada es al mismo tiempo el goce de la verdad. San Agustín ha expuesto un modo de vida, que se entiende como un disfrute pero no cualquiera, sino el más importante: el disfrute de la verdad. La vida feliz se entiende como el disfrute de Dios, que es propiamente la verdad.

Heidegger ve en esto una profunda penetración de la filosofía griega en el discurso agustiniano, en virtud de la importancia superlativa que éste último le concede a la verdad. Esta influencia se extendería incluso al hablar sobre Dios, y marcaría indefectiblemente el modo en que es posible establecer el vínculo entre el hombre y la divinidad. Los actos, las vivencias, los hechos desde los que el hombre interpreta su vida y su relación con Dios están determinados prioritariamente por una perspectiva estética, contemplativa y visual. Según Heidegger:

[...] el *frui* es, pues, el rasgo característico esencial de la actitud fundamental de Agustín frente a la vida misma. Su correlato es la *pulchritudo*; viene ahí, pues, entrañando un momento estético. Igualmente en el *summum bonum*. Con ello queda caracterizada una dimensión fundamental del objeto de la teología medieval (y de la historia del espíritu en general): se trata de la concepción específicamente griega. La *fruitio Dei* es un concepto fundamental de la teología medieval (1997; 174).

El joven profesor quiere explicitar con claridad de qué forma la filosofía griega ha penetrado en el cristianismo. El origen de este privilegio de lo estético, que se fundamenta en la consideración de lo visual como la forma preeminente de acceder a Dios o a la vida humana, es de influencia propiamente griega, y se transforma en el concepto fundamental de la filosofía medieval, la *fruitio Dei*. Dios mismo

se ha convertido en un objeto de goce, puesto que la forma de llegar a él queda determinada por la dimensión propiamente estética: «Si se interpreta, por ejemplo, el tener experiencia de Dios como *fruitio Dei*, si se “disfruta” de Dios como “sosiego” del corazón, entonces Dios quedará al margen del desasosiego de la vida fáctico-histórica y será desplazado y acallado en su más propia intimidad vital» (Pöggeler 1993; 44).

Agustín, en su discurso sobre los distintos modos de vida y de su peculiar relación con Dios, establece y reconoce desde un principio un orden jerárquico de valores. Heidegger sostiene que este ordenamiento de valores sería equivalente a una mirada exclusivamente teórica de contemplación de la realidad, y agrega: «esta ordenación de valores es de origen griego. (En el sentido global de la conceptualización se retrotrae finalmente a Platón)» (1997a; 181). A juicio del filósofo alemán, sería por la vía de la axiologización que la filosofía griega se introduce en el pensamiento de San Agustín. Además, esta consideración axiológica no es un añadido accidental, sino que recorre y domina completamente las *Confesiones*. Esta axiologización puede ser más perjudicial aún, por cuanto su modo de dirigirse a los fenómenos viene predeterminado de antemano (por una perspectiva teórica y contemplativa), lo que oscurece una experiencia originaria del cristianismo. El vínculo con Dios queda predeterminado antes de que pueda ser vivenciada íntimamente esta relación. Dios quedaría determinado objetualmente, y con un contenido fijado de antemano.

Heidegger advierte que la interiorización de la filosofía griega en Agustín es una presencia no problematizada de dicha filosofía. Comenta respecto a esto, que «esta axiología está ya en un nivel avanzado de *formulación*; pero se la malentiende si se la aísla y se renuncia a percibirla en su contexto. Surge entonces el problema de si un orden jerárquico de valores de este tipo es un orden necesario en cuanto a su sentido o si no se deberá más bien exclusivamente a la presencia activa de la filosofía griega en el pensamiento de San Agustín» (1997a; 184). Esta clasificación jerárquica de valores le parece verdaderamente problemática a Heidegger. Por una parte, permite fijar los criterios para juzgar lo bueno o malo de un determinado acto, pero al mismo

tiempo es una gradación que lleva o conduce al bien supremo, al *sum-mum bonum*. Es una escala de valores que lleva a Dios como último peldaño, considerado como el máximo bien.

Esta perspectiva en la que se manifiesta la supremacía sin contrapeso del goce estético se ha mostrado como la dominante al momento de entender el conocimiento, así lo hace saber Agustín cuando señala: «los ojos ocupan el primer lugar entre los sentidos en relación con el conocimiento [...] lo propio de los ojos es el ver [...] ver quiere decir poner delante un objeto como objeto» (1997a; 110). Esta forma de concebir el conocimiento y el modo de acceder a los fenómenos es el que ha gobernado sin contrapeso a lo largo de la historia de la filosofía. Es una modalidad exegética que considera el ver, la simple mirada, como el medio privilegiado de conocimiento, lo que ha terminado por oscurecer las experiencias y fenómenos originarios, especialmente la pregunta por el ser y por la vida humana. Esta última, en función del privilegio de la contemplación, de lo teórico, ha dejado de ser considerada en su momento ejecutivo, en su propia facticidad. Como sostiene Pöggeler:

[...] el pensar metafísico, desde sus más tempranos comienzos está orientado hacia el ver. Por ejemplo, ver significa para San Agustín un constante estar-ante los ojos, por lo tanto, un estar presente o un constante asistir. En la *fruitio dei* como *beatitudo hominis* el *frui* significa en *praesto habere* (Hw 338: tr 302s); por tanto, el ser de Dios viene también pensado como constante estar-ante-los-ojos, sólo que aquí se mienta al ojo *interno* del corazón y no a aquellos ojos que se complacen en la variedad del «afuera» que distrae y dispersa (1993; 45).

He aquí un punto clave en el enfrentamiento que Heidegger mantiene con la tradición: para él la filosofía griega es el origen de la supremacía de lo teórico-contemplativo. En esta exposición heideggeriana, que pretende operar la destrucción, surgen diversas perspectivas de crítica, de destrucción, siendo una de las principales la que se dirige hacia la interpretación axiológica, valorativa, como la forma señalada

de acceso a Dios. Estamos frente a una axiologización de lo teológico, asunto al que Heidegger se opone con tenacidad y considera sumamente peligroso. Colomer resume todo esto de la siguiente forma:

[...] al establecer la incompatibilidad existente entre la concepción cristiano-paulino-luterana del ser y la griego-platónica, Heidegger ha encontrado el «punto arquimédico» a partir del cual la interpretación griega del ser y con ella la entera metafísica occidental debía a sus ojos necesariamente hacer crisis. En opinión del joven Heidegger, el pensamiento griego, desde sus mismos comienzos, se habría orientado hacia el modelo del «ver». Los griegos concibieron el *pensar* como *ver* y, en consecuencia, pensaron el *ser* como *presencia* en el sentido del *estar-a-la-vista* (*vorhanden*). El ser así entendido está presente «en» el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente. Es claro que desde esta concepción no se puede dar plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida ni de la experiencia cristiana originaria del tiempo, volcada hacia el futuro (1990; 488).

En consecuencia, la única forma de salir de lo impropio e inadecuado de la axiologización, es la comprensión originaria de la facticidad, de su carácter problemático y en su propia ejecución. Heidegger hace una especie de llamado a apropiarse de la vida en su facticidad, en el carácter problemático que la caracteriza. Hace un llamado a comprender esa facticidad que constituye de modo invariable la existencia, viviendo la vida, ejecutándola históricamente, y no considerándola desde la perspectiva teórica y contemplativa. Viviendo esa tribulación que es esencial a la existencia, y no desplazándola hacia paraísos transmundanos.

La pregunta por el ser como pregunta por la naturaleza

Según la interpretación heideggeriana desde siempre el pensamiento griego se habría conducido y comprendido desde la primacía manifiesta del ver (el pensar como contemplación de algo presente en

su presencia). Es decir, todo el aparato conceptual de la metafísica se conduce según esa primacía desde su modo de acceso a la realidad, que se funda principalmente en la percepción sensible, razón por la cual no ha sido posible pensar el ser en su dimensión originaria.

Precisamente, en esta interpretación del ser legada por la tradición metafísica la vida humana es entendida como *Vorhandenheit*, como algo ante los ojos que está ahí presente, lo que hace imposible comprender la peculiaridad de la vida fáctica en su temporalidad, en su historicidad, puesto que es concebida como un objeto, como un estar ahí ante los ojos. Según esta idea de proveniencia griega todos los fenómenos se deben someter al modelo ontológico de la naturaleza, «“vivir” para los griegos, significa “estar presente”. Cuanto más constante sea esa presencia de lo que está presente, tanto más intensa debe ser su vida. Efectivamente, una “vida” así poco tiene en común con la vida facticia del “Dasein”, que es más bien una fuga, un *fluir perpetuo*» (Brague 1991; 417). Bajo el dominio de la primacía del ver, de la intuición, no es posible dar cuenta de este ente que en cada caso somos nosotros mismos. Esta primacía de la intuición como fuente de todo conocimiento sitúa a la existencia como un objeto más entre otros, que se puede conocer a través de este ver. Como sostiene Brague:

Husserl lleva a Aristóteles. Pero lleva también más lejos. Ofrece, en efecto, una formulación explícita del primado de la intuición que quedaba explícito en Aristóteles. Como consecuencia este primado deja de ser evidente para convertirse en una tesis sobre la que cabe preguntarse de dónde la ha extraído Husserl, siendo la respuesta que la recibe de la tradición y, en primer lugar, de su fuente griega, Aristóteles lleva a Husserl. Pero permite, a su vez, sacar a la luz del día «como» presupuesto el primado de la intuición y del objeto de ésta. El dominio indiscutible, por ser inconsciente, de este objeto es lo que define la metafísica. Al modo de ser un objeto tal, Heidegger lo llama «*Vorhandenheit*» (1991; 405).

Precisamente de esto se ha de liberar la metafísica si pretende lograr una apropiación originaria de su objeto, y es del dominio incontrastable de esta forma de entender el ser del que es necesario liberarse, ya que es una insuficiencia de la metafísica; una estrechez fundamental de la filosofía. El reinado de esta concepción del ser como presencia, que concibe a todo los entes del mundo como *Vorhandenheit* es de lo que es preciso despercudirse para lograr un acceso originario a la vida fáctica en su historicidad. No es a través de la ontología tradicional desde donde podremos dar cuenta de la historicidad del Dasein, de su ser histórico. Y esto principalmente porque: «la filosofía estaba cerrada en gran medida a diversos dominios de ser, en que era ciega frente a ellos, encerrada y limitada a un determinado círculo del ser, el ser de la naturaleza real de lo físico y lo psíquico, que era considerado el único» (Heidegger 2004; 52).

Este concepto de *Vorhandenheit* extrae su sentido primordial esencialmente desde los entes de la naturaleza; todo aquello que se comprende desde la perspectiva de la naturaleza en general es *vorhanden*, pero caben aquí también los entes matemáticos, los utensilios, los demás seres vivos que no tienen la forma de ser de la vida fáctica; nombraría todo aquello con lo que nos encontramos, los entes del mundo y de la naturaleza, en otras palabras, nombra a todos aquellos entes que no tienen el ser del Dasein, este sería el sentido dominante y conductor de la *Vorhandenheit*. Todos los conceptos que giran alrededor de ella se interpretan desde una determinación temporal que es la del presente, el ya presente (*schon Anwesende*) y que derivaría en último término en la *Anwesenheit*, concepto que posteriormente Heidegger utilizará de forma recurrente para resumir todas aquellas concepciones del ser ofrecidas por la metafísica (ver Bague 1991; 408).

De esta forma, al igual que la comprensión aristotélica del tiempo, la *Vorhandenheit* como concepto que nombra la realidad, lo real, tiene como modelo a los entes de la naturaleza, por ello la metafísica aplica a todas sus interpretaciones el modelo de la naturaleza, ya sea la pregunta por el ser, por el tiempo o por la vida fáctica, razón por la cual toda interpretación ha de someterse a las categorías que se obtienen desde ahí. Esto significa que:

[...] los griegos no se contentaron con lo que se encuentra en el interior del mundo. Pero lo erigieron como modelo de lo que es, según ellos, si queremos comprender lo que significa «ser» tenemos que comenzar por comprender lo que significa «ser» para las realidades del mundo. Según Heidegger, es un estrechamiento idéntico el que nos encontramos a lo largo de la historia de la metafísica. El modelo de lo que puede presentarse como ser, aquel que tenemos que elegir para leer en él lo que significa «ser» sigue siendo substancialmente idéntico (Brague 1991; 409).

He aquí la principal dificultad a la hora de plantear la pregunta por el ser: por el Dasein, por el tiempo; dado que ninguno de estos fenómenos tiene ese carácter de ser un ente de la naturaleza al modo como encontramos las cosas que nos hacen frente en el mundo sino que por el contrario, tienen precisamente otra constitución que la del estar ahí presente frente a los ojos, como un objeto de posible contemplación y estudio. Precisamente por esta razón no pueden ser definidos como entes meramente presentes. Para los griegos, «lo que hay de mejor podrá ser, o bien las ideas, o bien el universo que está dotado de la capacidad de aprehender lo que es “*vorhanden*” en grado supremo; en todos los casos, “la *Vorhandenheit*” será el criterio último» (Brague 1991; 418), criterio que, como vemos, se aplica a todos los entes y mide la realidad en todas sus formas. Según Brague, en esta interpretación metafísica propia de la filosofía griega subyace una consideración fundamentada esencialmente en la física, por lo que la metafísica tendría su fundamento y su raíz en la física.

La filosofía griega extrae sus conceptos ontológicos considerando como principal punto de referencia a los entes de la naturaleza, desde el cielo, el cosmos. Por esta razón la cuestión del ser no ha podido ser planteada desde parámetros que nos aseguren un acceso adecuado al fenómeno cuestionado. El problema radica en que:

[...] la cuestión de la estructura del ser ha sido planteada siempre como la cuestión de la estructura del ser de la naturaleza [...] desde la ciencia moderna de la naturaleza, sino, en un cierto sentido, ya

en los griegos, de tal suerte que todo el stock de conceptos del que disponemos para dar una primera característica del ser del mundo proviene, de este modo, de considerar el mundo como naturaleza (Heidegger 2006; 216).

Por ello es que, si se quiere avanzar en la dirección correcta, se hace imprescindible someter a cuestionamiento estas interpretaciones que comprenden todos los fenómenos como si fueran entes de la naturaleza, desde una perspectiva eminentemente física:

[...] en otros términos, la metafísica tiene que constituirse como metafísica en y por una «física» [...] se trata más bien de que la existencia misma de una física, existencia que por otra parte, no es nada evidente, supone el acceso a la dominación del paradigma ontológico de la «*Vorhandenheit*», acontecimiento que no podría ser establecido por la física, pero que define la constitución de la metafísica; por lo cual la física es como una metafísica (Brague 1991; 418).

Brague sostiene que esta crítica de Heidegger a la *Vorhandenheit* está principalmente dirigida a Aristóteles, que en su Física:

[...] está ocultando lo que en él es decisivo para la fundación de la filosofía occidental como metafísica, a saber el hecho de que la física, en este caso, es en él metafísica, y a la inversa [...]. La metafísica tradicional sigue siendo una física [...]. La «Física» de Aristóteles es el libro que funda la metafísica porque introduce un conjunto de conceptos que suponen y consolidan todos el modelo de la «*vorhanden*» como tal (1991; 419).

No puede ser la naturaleza el modelo o la imagen desde las que se proyecten todos los fenómenos y los problemas fundamentales de la filosofía. La vida fáctica, el Dasein, no es un objeto más de conocimiento, esto porque:

[...] no es una postura que quepa tomarse, explícita o tácitamente, *sino algo en lo que siempre ya nos encontramos*, origen entonces de toda posición posible. Ahora bien, en este estrato originario, el hombre no se aparece a sí mismo como un ser natural más de los que pueblan el mundo. Tal visión no responde a lo que se da como tal, sino a la adopción inadvertida de un preciso y tradicional sentido de ser, el de la cosa que está ahí dada (*realitas, Vorhandensein*) y cuyo correlato es una actitud esencialmente teórica, una mirada que contempla y objetiva (Rodríguez 2002; 52).

La crítica de Heidegger a la concepción del mundo como naturaleza ahí presente

En su escrito de 1927 Heidegger lleva a cabo un análisis acabado de la estructura ontológica del Dasein, que como sabemos no puede ser concebido como *Vorhandenheit*. Ahí sostiene que las determinaciones del ser de este ente «deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el *ser-en-el-mundo*. El punto de partida adecuado para la analítica del Dasein consiste en la interpretación de esta estructura» (1997b; 79)¹, que debe ser entendida como una estructura fundamental, unitaria e inseparable. Con ella se hace alusión a tres fenómenos: la mundanidad del mundo, el quién del ser en el mundo, y el ser-en.

Este ser-en (*In Sein*) generalmente se comprende al modo de un estar algo dentro de otra cosa y en consecuencia, este «en» se entiende comúnmente como una relación de ser que se establece entre dos entes que se entienden «en» el espacio, y en el lugar respectivo que ambos ocupan dentro de él. No obstante, para Heidegger el *in-Sein* nombra la constitución fundamental del Dasein y es un existencial, por lo tanto, no puede ser pensado en términos de un ser que está dentro de otro ente, en este caso del mundo, es decir, no hace referencia a una rela-

¹ Haremos algunas modificaciones a la traducción citada.

ción espacial. Este «en» remite ontológicamente a un habitar en, a un estar acostumbrado, estar familiarizado. Este *in Sein*, «como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Ser-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del ser-en-el-mundo*» (1997b; 81). Heidegger da un paso importante en la determinación de este ente y de su relación con el mundo. El Dasein no es un ente que es en el mundo al modo de una cosa que se relaciona con otra en términos espaciales, y en la cual el ente mundo le serviría de contenedor. La relación es otra, el *in Sein* nombra la familiaridad que el *Dasein* tiene desde siempre con ese mundo, que no le es para nada extraño, y no implica primariamente una relación espacial de la cual se pudiera concluir que existe una distancia ente un ente y otro.

El Dasein es un ser-en-el-mundo y es su propio mundo en cuanto está familiarizado con él, en un habitar en él y con él. Se alude con esto a una estructura ontológica que sólo puede ser entendida como una relación de esencial copertenencia del ente que es existencia con el mundo, y no se piensa en un ente que tiene que construir algo así como un puente para llegar a eso algo otro llamado mundo, como en una relación de sujeto-objeto. «Más bien el estar, en cuanto ser-en-el-mundo, está ya siempre cabe las cosas, así como ya siempre con otros [...] el mundo en el que el estar está no es captado por Heidegger como la suma total de lo ente, sino al modo del cómo (*Das Wie*), en el cual es capaz de mostrarse en cada caso lo ente en total. Según el sentido de este concepto de mundo, el estar “está en” el mundo; la mundanidad del adviene» (Pöggeler 1993; 63). Este estar en medio del mundo, de las cosas, no debe ser comprendido como un simple estar juntas las cosas al modo de los *Vorhandenheit*, no está el mundo junto al Dasein y además junto a otras cosas.

Es importante tener claro que la mundaneidad (*Weltlichkeit*) del mundo es un concepto ontológico que nombra un elemento constitutivo fundamental de la estructura del ser en el mundo, y por ser este último un existencial (*Existenzial*), la mundaneidad posee ese carácter. «Ontológicamente el “mundo” no es una determinación de aquel ente que por esencia *no* es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo»

(1997b; 92). A juicio de Heidegger este existencial de la mundaneidad ha sido generalmente pasado por alto, omitido por la investigación filosófica, y se le ha interpretado como mundo desde el ser del ente que está ahí en el mundo (*innerweltlichen vorhanden*), dentro del mundo, y que no está para nada descubierto, es decir se interpreta a partir de la naturaleza. No obstante, «la naturaleza es captada en el sentido de lo que está “presente”. Pero de esta manera se hace de ella “un caso límite del ser del ente posible intramundano”, en cuyo caso es precisamente la mundanidad del mundo la que no se muestra» (Pöggeler 1993; 64). Esto significa que al considerar la naturaleza como algo que está ahí presente se produce una desmundanización del mundo, no se le concibe para nada en su mundanidad. Esta interpretación que pasa por alto el fenómeno del mundo tiene una larga data en la tradición filosófica y partiría explícitamente de Parménides. Siguiendo la estela de dicha omisión surge la figura de Descartes, que considera el mundo como *res extensa*, de modo que para alcanzar conocimiento de este fenómeno la única vía de acceso es el conocimiento físico matemático, y ello no por simple capricho proveniente de Descartes en razón de sus intereses, sino por el carácter peculiar de este conocimiento, que está dirigido al ente que puede ser siempre, y que permite al mismo tiempo estar seguro de poseer ciertamente el ser que se aprehende.

Por lo tanto, aquel ente que por su misma modalidad de ser se adecua a las exigencias que plantea el conocimiento matemático, es verdadera y auténticamente el ente que es. Heidegger plantea esto de la siguiente forma:

Este ente es *aquel que siempre es eso que él es*; de ahí que el ser propio del ente experimentado en el mundo esté constituido por aquello de lo que puede mostrarse que tiene el carácter de la *permanencia constante* [...]. Propiamente es lo perdurantemente permanente. Lo que es tal como lo conocen las matemáticas. Lo accesible en el ente *por medio de ellas* constituye su ser. Y así a partir de una determinada idea de ser, veladamente implicada en el concepto de sustancialidad, y de su idea de un conocimiento que conoce lo que es *así*, se le dictamina, por así decir, al «mundo» su ser [...]. Descartes no se deja

dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar ahí), le prescribe en cierto modo, al mundo su «verdadero» ser (1997b; 122).

Descartes ni siquiera se hace cuestión del planteamiento de una adecuada vía de acceso al ente intramundano, dado que la influencia y el dominio incontrarrestable de la ontología tradicional ya ha decidido desde siempre cuál es la verdadera y auténtica forma de dirigirse a los objetos, de aprehender lo propiamente ente. Esto es, el *noein*, «el pensar en tanto que “ver”, está ya siempre orientado hacia lo que está fijamente presente, mientras que la matemática conoce preferentemente lo que está siempre ahí, lo que permanece fijo y sigue durando por encima de todo cambio» (Pöggeler 1993; 64).

Heidegger ejemplifica así de qué forma la interpretación del ser de la tradición metafísica extiende su ámbito de dominio e influencia en la filosofía moderna, y termina por apropiarse completamente de su exégesis, manifestándose en la interpretación del mundo que hace Descartes, quien en último término entiende el pensar como ver. Con esto representa fielmente esta idea que desde la antigüedad entiende que el ente verdaderamente real es aquel que es presencia constante, que está ahí presente. Dice Heidegger:

[...] la idea del ser como permanente estar-ahí no sólo da origen a una determinación llevada hasta el extremo del ser del ente intramundano y a su identificación con el mundo en general, sino que [...] Descartes interpreta entonces el ser del «Dasein», cuya constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, de la misma manera que el ser de la *res extensa*, esto es como substancia (1997b; 124).

Esto significa que la orientación ontológica que subyace en el pensamiento de Descartes proviene de la filosofía griega; además, dicha orientación no ha sido cuestionada por éste, y por tal causa se le ha hecho imposible el planteamiento correcto acerca de la estructura originaria de la vida humana, y se le ha vuelto inaccesible el fenómeno

original del mundo, en razón de lo cual la ontología del mundo deviene en ontología de un determinado ente intramundano.

Descartes no ha logrado dar con el camino correcto, ya que ni en la interpretación de las cualidades valiosas que complementan el análisis del mundo, ni cuando sostiene que la constitución fundamental del ser del Dasein es el mismo ser de la *res extensa* que entiende como substancia, llega siquiera a mostrar o poner como problema, el ser como estar a la mano, ni tampoco lo convierte en problema ontológico, por lo que pasa por alto dicha problemática actuando en consonancia con la tradición filosófica. «Descartes agudizó el estrechamiento de la pregunta por el mundo a la pregunta por la cosidad natural considerada como el ente primariamente accesible dentro del mundo» (1997b; 125). Es esto lo que Heidegger quiere replantear originariamente, para lograr desperdiciarse de la influencia y la carga que esta tradición endurecida arroja sobre el concepto de mundo, de la mundanidad. En consecuencia, «cuando la mundaneidad del mundo vuelve a ser ganada, el conocer no puede ser ya entendido como mero representar una cosa continuamente presente» (Pöggeler 1993; 65).

El ser-en-el-mundo nombra una interrelación dinámica que establece el Dasein en cuanto está en medio del mundo, que se sustenta en la forma que tiene este ente de comportarse y del trato que mantiene con los entes que le salen al encuentro en el mundo. El Dasein tiene una constitución ontológica distinta a la de los demás entes. Este modo de comportarse, de relacionarse el Dasein con el mundo en torno recibe el nombre de ocupación (*Besorgen*). «Puesto que al Dasein le pertenece por esencia el ser-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación» (Heidegger 1997b; 83). La *Besorgen* mienta un ocuparse con los entes del mundo que me hacen frente, que me salen al encuentro en el mundo en torno, y no tienen la forma de ser del Dasein. Esta forma de comportarse, de trato con los entes que tienen una modalidad de ser distinta a la del Dasein y que me salen al encuentro en el mundo se llama ocupación.

Heidegger recuerda que los griegos nombraban ya con un concepto preciso a las cosas, les decían *pragmata*. Así se mentaba con lo que uno se relaciona de forma directa en el trato peculiar a la ocupación, como

aquello que es referido directamente con la praxis. El filósofo de la Selva Negra dirige su atención principalmente hacia este carácter pragmático que poseen los entes que nos hacen frente en el mundo. Esto porque antes de establecer una relación de conocimiento con los entes en el trato de la ocupación, o antes de nombrarlos como meras cosas ahí presentes para un sujeto que las contempla y objetiviza, es menester mostrar y resaltar el sentido originario que le es propio a estos entes, que tiene que ver con su carácter pragmático, con la utilidad que les es inherente en cuanto sirven para algo, por eso llama a este ente útil, utensilio (*Zeug*). Este ente debe ser determinado en su forma de ser, en su constitución ontológica original, y esto se conseguirá especificando qué es lo que hace que sea un útil en cuanto útil: se ha de mostrar la pragmaticidad del útil (*Zeughaftigkeit*) (ver Heidegger 1997b; 96).

El trato adecuado al útil en su pragmaticidad, en su utilidad, que es la forma genuina en que este ente se puede iluminar, no considera al útil como una mera cosa que está ahí presente para un ente que lo contempla ni menos aún toma conocimiento de su estructura pragmática en su misma utilidad. El escribir de un lápiz no sabe del carácter pragmático estructural del lápiz, sino que lo ha hecho suyo de la forma más originaria que es posible. En esta forma del trato que es el mismo uso, la ocupación obedece al para-algo esencial del mismo útil. Es en el escribir mismo donde se abre la «manejabilidad» (*Handlichkeit*) propia del lápiz, su peculiar pragmaticidad:

El modo de ser del útil en que este se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el estar a la mano (ser a la mano) (*Zuhandenheit*). Sólo porque el útil tiene este ser-en-sí y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y «manejable», en el más amplio sentido. El puro mirar-hacia (*das Nur-noch-hinsehen*)² tal o cual «aspecto» de las cosas, por agudo que sea, no es capaz de descubrir lo a la mano (*Zuhandenes*) (1997b; 97).

² Este término se refiere a la mirada contemplativa, en cierto modo teórica, en que nos detenemos en una cosa para ver cómo es.

La simple mirada teórico-contemplativa independiente de su profundidad, adolece siempre de un fallo fundamental: no es capaz de comprender el carácter pragmático de estos entes, le falta la comprensión de este ser a la mano. Pero, este trato que utiliza tiene su propia forma de ver que orienta y dirige el manejo del útil. El ser a la mano es la forma de ser del útil que comparece (que hace frente) en el mundo circundante, en el mundo que tenemos en frente. Volpi sostiene que «el estar a la mano (*Zuhandenheit*) [...] caracteriza la forma en que el Dasein se comporta respectivamente de manera constatadora, verdadera, o manipuladora y productora hacia el ente» (2006; 136). Ontológicamente lo *Vorhandenheit* se fundamenta en el ser a la mano porque el conocimiento teórico es sólo una instancia secundaria o derivada del conocimiento activo práctico.

Peñalver resume esto de la siguiente manera:

[...] para superar la vieja aporética esencialmente gnoseológica que impedía alcanzar un concepto de mundo se impone una descripción fenomenológica sin prejuicios teoreticistas. A esa mirada se revela que el mundo cotidiano no es un mundo de cosas, de «realidades», sino un mundo rigurosamente pragmático, hecho de practicables. Para el ser-en-el-mundo fácticamente inmediato, el mundo es un mundo de útiles y el modo de ser de lo que está en el mundo es el ser a la mano (*Zuhandensein*) (1989; 141).

Conclusiones

Desde sus primeros pasos la filosofía griega se habría comprendido desde la primacía manifiesta del ver, y en consecuencia entendió el pensar mismo como ver, como contemplación. Todo el aparato conceptual de la metafísica y su problemática se guía por esta primacía, su modo de acceso a la realidad se sustenta primordialmente en la percepción sensible, que tiene como modelo ontológico aquello que es presencia constante, aquello que es siempre presente: la naturaleza. Por esta razón ha sido imposible pensar el ser adecuadamente. Esta

crítica de Heidegger se dirige principalmente a aquellas concepciones filosóficas que han intentado comprender al hombre desde una perspectiva exclusivamente teórica, dirigida de forma privilegiada a comprender este ente como un qué. En múltiples oportunidades la filosofía ha encaminado su quehacer hacia la pregunta qué es el hombre, enredándose continuamente en una comprensión de su ser entendido como un compuesto de alma y cuerpo, animal racional o espíritu, siempre considerándolo como objeto de un posible estudio contemplativo, que pudiera informar de sus rasgos más importantes, como una suma de sus características. Esta forma de concebir el conocimiento y el modo de acceder a los fenómenos es el que ha gobernado sin contrapeso a lo largo de la historia de la filosofía. A juicio de Heidegger, esta relación de sujeto-objeto como modo eminentemente teórico de comprender los fenómenos, se solventa en la comprensión griega del ser como presencia constante; bajo esta interpretación del ser que entiende que la relación sujeto-objeto es el modo privilegiado de conocimiento se oculta la constitución esencial de nuestra existencia, puesto que antes de entablar cualquier relación de conocimiento con los objetos que hacen frente, se mantiene una relación preteórica con ellos, se tiene una precomprensión del ser anterior a cualquier acercamiento contemplativo con lo que nos rodea.

Desde la antigüedad griega el ser fue interpretado como *ousía*, como presencia, y el pensar por su parte fue entendido como ver, en esto se sustenta el privilegio de la percepción visual como modo de conocimiento. «El ser es lo que se muestra en una pura percepción intuitiva, y sólo este descubre la verdad. La verdad originaria y auténtica se halla en la pura intuición. Esta tesis constituirá en adelante el fundamento de la filosofía occidental» (Heidegger 1997b; 194). En esta forma de comprender las cosas se fundamenta la imposibilidad de la filosofía, su estrechez fundamental para comprender de forma originaria la vida y la historicidad de la existencia, el hecho de que el sentido del ser desde antaño se haya considerado en términos de presencia, objetividad, o como aquello que subsiste en términos de presente constante ante los ojos ha cerrado el acceso a una comprensión originaria de esa realidad llamada vida humana. De esta forma, el conocimiento

reducido al establecimiento de objetividades es para Heidegger uno de los principales hechos que han impedido la comprensión originaria de la existencia, dicho privilegio de la relación de sujeto-objeto como fórmula de conocimiento tiene una proveniencia antiquísima: la comprensión del ser como presencia, como simple presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Colomer, E. (1990). *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Brague, R. (1991). La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Notas sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura de Aristóteles. En *Revista de Filosofía* 6 (4), 417.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, J. Aspiunza (trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2004). *Lógica: La pregunta por la verdad*, J. Ciria (trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1997a). *Estudios sobre mística medieval*, J. Muñoz (trad.). Madrid: Siruela.
- Heidegger, M. (1997b). *Ser y tiempo*, J. Rivera (trad.). Santiago: Universitaria.
- Peñalver, P. (1989). *Del espíritu al tiempo*. Barcelona: Anthropos.
- Pöggeler, O. (2005). *Filosofía y política en Martin Heidegger*, J. de la Colina (trad.). México: Coyoacán.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*, F. Duque (trad.). Madrid: Alianza.
- Pöggeler, O. (1983). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez, R. (2002). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Pedagógicas.
- Volpi, F. (2006). *Ser y tiempo: Semejanzas con la Ética Nicomaquea*. En *Signos filosóficos* 16 (VIII), 136.

RESUMEN

En este artículo se analiza de qué forma Heidegger, en su crítica a la interpretación del Ser en la filosofía griega, cuestiona la primacía absoluta de la percepción visual como la forma determinante de acceder al mundo y a la vida humana. Heidegger considera que los griegos interpretaron el pensar como ver y que por ello el Ser es considerado como presencia en términos de un simple estar ahí presente. Esto ha derivado en que la relación sujeto-objeto sea considerada la forma privilegiada de acceso al conocimiento: todo lo que es sería entendido desde la perspectiva teórico-cognoscitiva de dirigirse a los objetos.

Palabras clave: Heidegger, Ser, percepción, sujeto, objeto, conocimiento.

ABSTRACT

This article analyzes how Heidegger, by his criticism of the interpretation of the Being in the greek philosophy, disputes the visual perception supremacy as the determinant form of access to the world and to the human life. Heidegger considers that the greek philosophers interpret thinking as seeing so the Being has been considered as presence in terms of a simple «be there present». The consequence is that the relationship subject-object becomes the main access to knowledge: everything that exists should be understood from theoretical cognitive perspective led by the objects.

Keywords: Heidegger, Being, perception, subject, object, knowledge.