

***Dasein y útil:
La interpretación heideggeriana
de la relación entre el
hombre y el mundo***

Juan David Rueda Beltrán

*juandrueda@outlook.com
Universidad del Valle*

Palabras clave

Cura
Dasein
Mundo
Prágmata
Útil

Keywords

Care
Dasein
World
Prágmata
Equipment

Resumen

En *Ser y tiempo*, Martin Heidegger se ocupa de esclarecer lo propio del ente humano en su ser; para ello, indaga cómo el hombre se relaciona con el mundo y con las cosas que se encuentran en él. Su investigación toma distancia de la tradición filosófica moderna, que ve dominada por la metafísica de la subjetividad. Tradición que concibe al hombre como sujeto y a las cosas como objetos. Según esta, la relación entre hombre y mundo es una de sujeto y objeto. Para Heidegger, esta relación no se da teóricamente, como lo sugieren los conceptos de sujeto y objeto, sino que la relación es en su esencia originariamente ateorética. Su interpretación de la señalada relación fundada en el decir aristotélico es lo que se propone esclarecer.

Abstract

In *Being and time*, Martin Heidegger tries to clarify what is characteristic of the human entity in its being; to this, he asks how man relates with the world and with the things in it. His research moves away from modern philosophical tradition, which, in his regard, is dominated by the metaphysics of subjectivity. This tradition conceives man as a subject and things as objects. From this metaphysics, the relationship between man and world is one in terms of subject and object. To Heidegger, this relationship does not happen theoretically, as the concepts of subject and object suggest, but the relationship is in his essence originally atheoretical. His interpretation of the mentioned relationship, founded in the Aristotelic thought, is what is aim to clarify.

“Wir suchen überall das Unbedingte,
und finden immer nur Dinge”

Novalis. *Polen, Frag.*¹

1. Introducción

Uno de los nombres para el ser del hombre es ser-en-el-mundo; empero, lo que este inmediatamente miente en la investigación ontológica es que el hombre o *Dasein* está en una relación directa con el mundo, determinada por su propio ser. El análisis de esta relación no es algo nuevo que irrumpa con el pensar de Heidegger. La relación se interpretó, a lo largo del desenvolvimiento filosófico de occidente, como una relación teórica de conocimiento. Así, el hombre fue entendido como el ente que conoce y, el mundo como el ente conocido. Esta manera de ver la relación tiene su base en la ontología griega. La filosofía, entendida como el quehacer humano más alto determinado por la esencia del hombre (la razón), fue concebida como pura *theoría*, y esta forma de entenderla alcanzó su más alto desarrollo en la modernidad con lo que Heidegger denominó Metafísica de la subjetividad. En esta, el hombre es entendido en su ser como sujeto cognoscente, como puro yo, y el mundo como objeto conocido. Bajo este modo de entender la metafísica, la relación hombre-mundo es la relación sujeto-objeto.

La filosofía en su desarrollo histórico, a partir de la modernidad, se dio como Metafísica de la Subjetividad, para la cual el fundamento del ser de las cosas estaba en la subjetividad del sujeto. Esta forma de la metafísica inicia con el *ego cogito* cartesiano; atraviesa la subjetividad empírica de los ingleses, el yo trascendental de Kant, el yo absoluto de Fichte, el pensar dialéctico de Hegel, la voluntad de poder de Nietzsche, el yo lógico de los neokantianos, y su último gran representante es Husserl, quien constituye la esencia del hombre en el yo puro.

Ante el dominio de dicha metafísica sobre la filosofía en general y su concepción del ser del hombre como yo, reacciona Heidegger, al poner en tela de juicio los conceptos con los que opera la filosofía y hacer una crítica (la destrucción de la historia de la ontología), cuyo fin es salir de la metafísica moderna; incluso de la metafísica griega, puesto que, desde esta, la pregunta por el ser cayó en el olvido. Tal salida se da como un regresar al momento en el que surgió, por primera vez, la problemática en torno al ser. El intento de salir de la metafísica griega y moderna es el intento de dar un nuevo comienzo a la filosofía; un intento de llevarla por otro camino. De esto es prueba el prólogo de *Ser y*

tiempo (abreviado *SuZ* en lo que sigue) que inicia con una cita del *Sofista* de Platón, con la cual Heidegger pretende trasladarnos al momento en el que se preguntó expresa y originariamente por el sentido del ser.

Heidegger se aleja de las señaladas formas de la subjetividad que nombraban el ser del hombre. Para él, el hombre tiene la forma de ser del ser-en-el-mundo, y este modo de ser es aún más originario que el modo determinado por la subjetividad del sujeto; el ser-en-el-mundo abre la posibilidad del modo de ser del sujeto (cf. Heidegger 1998 §13). Por esto, la relación entre hombre y mundo, en cuanto que ser-en-el-mundo, no es teórica. Esto es así porque el hombre, en su cotidianidad, no se detiene cada vez que se topa con un ente a captar sus propiedades, a aprehenderlo en su ser real, sino que la relación misma es originariamente carente de toda teoría. Así que preguntamos: ¿cómo se da originariamente la relación entre el *Dasein* y el mundo?, o, en otras palabras, ¿cuál es el modo de comparecer originario de los entes con los que el *Dasein* se relaciona cotidianamente?

La pregunta supone que sepamos, de antemano, lo que es el mundo. No obstante, si le preguntamos a alguien por aquello que, en su criterio, constituye al mundo en su esencia, lo más seguro es que no nos diga mucho o que su respuesta no nos satisfaga del todo. ‘Mundo’ se dice en muchos sentidos, por ejemplo, mundo de la matemática, mundo de las plantas, de los animales, etc. Responder a la pregunta sobre el qué del mundo es algo que está íntimamente ligado a nuestra pregunta, pero que no nos compete. Nos limitamos, en cambio, a echar un rápido vistazo a los conceptos de mundo que han atravesado la filosofía en su historia. Los griegos se refirieron al mundo desde la doble perspectiva de la *physis* y del *kósmos* para responder a la pregunta de su qué. Desde la teología medieval, hasta donde se puede hablar aquí, el mundo se piensa como aquello que es creado por Dios a partir de la nada, como el conjunto total de todas las cosas creadas. La idea moderna de mundo inicia con Descartes, quien lo concibe como un ente determinado por la extensión, en contraposición al pensar; el mundo es *res extensa*. Posteriormente, con los avances de la ciencia moderna, el mundo es tenido como una reunión de la totalidad de entes, bajo las dimensiones establecidas por la física de tiempo y espacio.

Con los anteriores conceptos de mundo, estamos aún muy lejos de determinar al mundo en su esencia y

1. “Buscamos lo absoluto y encontramos siempre sólo cosas” (Novalis 2007 199).

de ver su relación con el hombre. Sin embargo, nos dan una luz en el camino a seguir para dilucidar el tema en cuestión. Pues lo que los conceptos anteriores tienen en común es que todos consideran los entes como una parte del mundo o, incluso, como el mundo mismo, en tanto es una reunión de estos. El ente en su ser es lo que debemos analizar si queremos alcanzar nuestra meta.

2. Crítica de Heidegger a Husserl

Ahora bien, ¿qué entes deben ser el tema y la base fenoménica de la reflexión acerca de la relación *Dasein*-mundo? Las cosas. Al relacionarse con el mundo, el hombre, en su cotidianidad, encuentra en cada caso cosas. Claro es para todos que el *Dasein* no solo encuentra cosas, sino también otros *Dasein*, los otros; pero para nuestro propósito bastará con ver cómo se relaciona el *Dasein* con aquello que no es él mismo ni como él. ¿A qué se le llama “cosa”? En la tradición anterior a Heidegger, encontramos una orientación, sobre todo en el pensar de Husserl, que hace parte de esta tradición y se mueve dentro del horizonte de la Metafísica de la Subjetividad. Él ha heredado de ella sus conceptos fundamentales y, entre ellos, está el de cosa. En el análisis de la relación teórica entre hombre y mundo, Husserl da cuenta de aquello que entiende con el concepto de cosa:

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento como existente. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí, “ahí delante”* en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentir las, quererlas o no [...] Este mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agradecidas y desagradecidas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la “mesa” con sus “libros”, el “vaso”, el “florero”, el “piano”, etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que “están” ahí delante en cuanto tales.* (1962 64-66).

Según esto, cosa es todo aquello que hace parte del mundo y que es experimentado por la percepción sensible como algo corpóreo, existente, que está ahí al frente. Lo propio de las cosas es estar ahí delante, mostrándose como independientes de nosotros. Ante esto, lo que Husserl hace es reinterpretar el tradicional concepto de *res*, aquello que en su ser es una substancia; mas delimita su sentido, así el término ya no se refiere a la totalidad de entes como en el pensar cartesiano, desde la piedra hasta Dios, sino que se refiere a los entes intramundanos; a los entes que se nos aparecen. El término alemán que utiliza Husserl para nombrar el ser de las cosas es *Vorhandenheit*, su ser consiste en la pura presencia. Este acoge a lo que llamamos ‘cosas’ en nuestro hablar cotidiano: todo aquello con lo que nos topamos y relacionamos, un libro o un medio de transporte, por ejemplo. Sin embargo, también a nuestros asuntos y quehaceres los llamamos ‘cosas’, como cuando decimos ‘tengo que hacer una cosa’. Pero según la descripción citada, nuestros asuntos no son, ontológicamente hablando, cosas; su ser es de otra índole. Con llamar ‘cosa’ a todo aquello con lo que nos relacionamos, ya estamos cometiendo un error, porque si la investigación sigue el camino de la cosa, tendrá que vérselas con el ser de esta y el ser real de los entes, y si sigue insistiendo en la indagación se llegará a los problemas de la sustancialidad, la materialidad, la extensión, entre otros.

Husserl, según la cita anterior, reduce al concepto de *Vorhandenheit* a todos los modos de ser de los entes; es decir, reduce a la cosa, más bien, al objeto, al modo de ser del valor, de los bienes, e incluso el modo de ser pragmático. A pesar de que Husserl tiene claro que el hombre es un ente que debe habérselas con el mundo –algo que se evidencia en la actitud natural–, que, en términos heideggerianos, se cura de este, yerra al pensar la forma en la que el hombre aprehende originariamente los entes comparecientes. Al pensar todos los modos de ser de los entes que no tienen el carácter de yo como inherentes a los objetos, cae en un reduccionismo. Esto es, reduce el ser de todas las cosas al del objeto y este, en cuanto tal, solo es en virtud de un sujeto, es decir, reduce todo a la conciencia, al yo, a la subjetividad.

La conciencia primero aprehende los entes y los convierte en objetos; después de ello, aprehende los modos de ser restantes del objeto: las cosas del mundo en cuanto que objetos son objetos percibidos, valorados, recordados, etc. Lo que estos objetos son depende de los actos de la conciencia, de la actividad del yo. Así, el modo de darse del ente que está en el mundo es primariamente, desde este punto de vista, teórico. Pues solo una vez constituido el ente en objeto, podrá ser

según los otros modos. Por esto, el ser de las cosas, de los objetos, es un ser relativo al sujeto –quien lo constituye–. Este, por el contrario, tiene un ser absoluto que no puede reducirse a algo más, ya que no se puede ir más allá de la subjetividad.

De lo anterior se deriva que, para Husserl, además de que la percepción es el modo primario de acceder a los entes, el campo propio de la filosofía es la subjetividad. Esta es lo único que se mantiene idéntico a sí mismo, después de aplicar las reducciones fenomenológicas que aniquilan teóricamente el mundo, pues su ser es absoluto y, por ende, su existencia es necesaria. Así nos dice:

En estos estudios vamos hasta donde es necesario para obtener la visión que nos hemos propuesto, a saber, la visión de que la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como “residuo fenomenológico”, como una región del ser, en principio sui generis, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia –de la fenomenología. (Husserl 1962 76).²

A diferencia de su maestro, para Heidegger, el campo de la filosofía, en cuanto que su método es la fenomenología hermenéutica, es la existencia fáctica del *Dasein*, ya que esta es donde el ser se manifiesta. Por lo cual, Heidegger piensa distintamente la manera en la que el hombre accede a los entes intramundanos. Para Heidegger, el modo de aparecer del ente no es el de la cosa ni tampoco el del objeto. Pues considerar que la percepción es el modo de acceso al ente y la objetivación de este como el modo de aprehenderlo plenamente como forma de ir a las cosas mismas –tal como lo hace Husserl–, posibilita el surgimiento de una “ilusión fenomenológica” en la que se da primacía a la relación teórica de conocimiento sobre la relación preteórica y de trato con los entes. De esta forma, la fenomenología de Husserl no difiere, en esencia, de los planteamientos de Descartes y se mueve dentro de la metafísica de la subjetividad, en la que domina el ver contemplativo como modo de acceder al mundo (cf. Heidegger 2007 228, 234). Heidegger afirma, por tanto, que se cae ontológicamente en un error al identificar el ser de lo compareciente con el ser cosa o el de la pura presencia. A los entes que nos hacen frente, y con los que nos relacionamos en nuestra cotidianidad, es necesario denominarlos de otra manera, en la cual muestren transparentemente su ser. Partiendo del modo de ser de la cotidianidad como modo de acceso a los entes

intramundanos y del modo de ser de lo compareciente, a estas “cosas” Heidegger las llamó *útiles* [Zeug].

3. El modo de ser de las cosas: el útil a la mano

El uso del término ‘útil’ está determinado por la forma en la que Heidegger interpreta el ser del hombre; ya que, en virtud de este ser, es posible que los entes en general sean descubiertos por el *Dasein* como útiles y no como meras cosas. Al *Dasein* pueden hacerle frente los entes porque él es un ente que comprende su ser y el ser de los entes que no son él mismo ni como él. Sin la comprensión del ser, no sería posible el descubrimiento de entes. El comprender es lo que hace posible que el *Dasein* posea la forma de ser del ser-en-el-mundo como determinación esencial de su ser. Esto significa que el mundo es, para el *Dasein*, el horizonte de comprensión en el cual concreta su existencia, relacionándose con los entes que descubre. Solo porque el *Dasein* comprende el ser y tiene mundo puede relacionarse con los entes y comportarse con respecto a ellos; en consecuencia, el ser-en-el-mundo nombra el horizonte en el cual el *Dasein* concreta su existencia, siendo esencialmente cura [*Sorge*] y tiene su sentido ontológico en la temporalidad.

La cura es un concepto existencial, central en *SuZ*, que tiene el sentido del “afanarse en torno a”, de “cuidar”, de “tener cuidado”, de “habérselas con”. Ella es la base sobre la cual descansa todo lo que el *Dasein* es. Incluso, la relación teórica hacia el mundo, aquella frente a la que Heidegger reacciona, como la relación ateórica, que es nuestro tema, tiene su origen en la cura. Por tanto, el *Dasein*, en cada caso, se relaciona con los entes en general de tal o cual manera, ya sea teniendo una conducta contemplativa, como el observar el cielo a través de un telescopio, o una conducta práctica, como una acción política o recrearse para descansar. En

2. Alguien podría objetar que la interpretación que hace Heidegger del pensar de su maestro es equívoca y la crítica es muy severa; sin embargo, es necesario tener en cuenta que Heidegger toma en cuenta al Husserl de las Investigaciones lógicas, La idea de la fenomenología, Ideas I; las lecciones sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología y las Ideas II; así como el artículo publicado en *Logos*, “Filosofía como ciencia estricta”; es decir, Heidegger considera la fenomenología estática de Husserl, mas no la genética. Esa interpretación de Husserl que inauguró Heidegger cesó con la publicación de las obras inéditas de aquél, tales como *Filosofía primera*, *Meditaciones cartesianas*, *Sobre la síntesis pasiva*, *Lógica formal y lógica trascendental*. Igualmente, es necesario tener siempre presente una afirmación de Husserl en una nota al §48 de *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, acerca de la cuestión, o más bien propósito, que había atravesado todo el desarrollo de su pensar: tematizar la intuición de la correlación sujeto-objeto (cf. Husserl 2008 207). Concluimos, que, si bien la crítica de Heidegger hacia su maestro es muy severa, Husserl, a pesar de incursionar por varios caminos, se mantuvo dentro del horizonte de la relación sujeto-objeto.

ambos casos, en la actitud contemplativa y en la actitud práctica, el *Dasein* tiene que habérselas con los entes de determinada manera. Por esta razón, “teoría y práctica son posibilidades del ser de un ente cuyo ser tiene que definirse como cura” (Heidegger 1998 214).

La cura tiene dos maneras de actualizarse según su correlato intencional, el ‘curarse de’ y el ‘procurar por’. Basta con mirar el primero para mostrar cómo se da la relación originaria y ateorética con el mundo. El ‘curarse de’ tiene sus modos: tener que ver con algo, despachar algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, discutir, investigar, considerar, exponer, definir, descansar, omitir, temer por algo, entre otros (cf. Heidegger 1998 69). Estas maneras, y muchas más, son el cómo se relaciona el *Dasein* en su cotidianidad con los entes que no tienen su forma de ser, esto es, con las cosas; con los útiles.

El ser-en-el-mundo, también, recibe el nombre de ‘andar’ [*Um-gang*] por el mundo y con los entes intramundanos.

Este ‘andar’ se ha dispersado ya en una multiplicidad de modos del ‘curarse de’. Pero la forma inmediata del ‘andar’ no es, como se mostró, el conocimiento no más que perceptivo, sino el ‘curarse de’ que manipula, que usa y que tiene su peculiar ‘conocimiento’ (Heidegger 1998 80).

El ‘andar’ hace referencia al tratar con otros entes, ya sean útiles u otros *Dasein*, en la vida diaria, en la cotidianidad. Este ‘andar’ tiene su conocimiento que consiste en el comprender algo y poder hacerle frente; así, el conocimiento del ‘andar’ por el mundo es esa habilidad, por decirlo así, que tiene el *Dasein* para desenvolverse sin ningún inconveniente en el mundo, pues este le es familiar. Un ejemplo de esto es servir agua en un vaso o saludar a alguien. Todo lo que el *Dasein* hace en el ‘andar’ se despliega dentro de su campo de visión, dentro del horizonte en el cual la cura se actualiza. Este horizonte es llamado ‘ver en torno’ [*Umsicht*] e indica el campo de visión cotidiano en el que se mueve el *Dasein* en cada caso; así como la manera particular de ver propia del ‘andar’; se trata de un ver en el que el *Dasein* se dirige a los entes con cierto interés, determinado por aquello que, en cada caso, hay que hacer. Es dentro del horizonte del ‘ver en torno’ que comparecen los útiles de los que el *Dasein* se cura en el ‘andar’ para llevar a cabo sus quehaceres.

Por tanto, el nombre de ‘útiles’ les es asignado a las cosas que hay en el mundo, siguiendo el hilo conductor de la reflexión aristotélica acerca del ser del alma y de

los entes, y de su relación mutua; es decir, de la relación entre el hombre y el mundo. Así nos dice Heidegger:

Los griegos tenían un adecuado término para “cosas”: *πράγματα*, esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el “andar” que “se cura de” (*πράσις*). Pero dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter pragmático de los *πράγματα* y los definieron “inmediatamente” como “meras cosas”. Nosotros llamamos al ente que hace frente en el “curarse de” “útil” (1998 81).

La anterior es una de las pocas menciones que se hacen en *SuZ* sobre los griegos y su relación con los entes descubiertos en el mundo. Aquí, Heidegger no es explícito, pero él se está refiriendo a Aristóteles y a lo que este plantea en *De anima*³. Aristóteles investiga cómo el alma del hombre se relaciona y aprehende los entes. La investigación comienza con esta frase: “el alma es en cierto modo todos los entes”. Al renglón siguiente el estagirita explica el sentido de esta frase: “los entes son o inteligibles [*noetá*] o sensibles [*aisthetá*]” (*De anima* 431 b 21-22). El alma tiene dos funciones, la intuición sensible y la del intelecto; bajo los parámetros de estas, los entes se hacen presentes y son aprehendidos.⁴ Según tales modos de acceder a los entes, estos son aprehendidos como meras cosas. No obstante, más adelante, en la investigación del alma, se afirma algo de inmensa importancia y que fue ignorado a lo largo de la tradición; se trata de la relación originaria con el mundo. A partir del mismo Aristóteles, esta relación cayó en el olvido: lo que primariamente se da no es lo intuitivo sensiblemente [*aisthetá*] ni lo pensado [*noetá*], sino lo que hay que hacer, lo *praktón*.⁵ Es así porque el hombre

3. (cf. Herrmann 2005 119). De aquí se toma la primera orientación en este asunto.

4. “El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos [prágmata]... éstos han de ser necesariamente... sus formas. De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es la forma de formas, así como el sentido es la forma de las cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa [prágma] alguna separada fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles... se encuentran en las formas sensibles” (*De anima* 431 b 25 - 432 a 7).

5. Más adelante Aristóteles habla de aquello que mueve al hombre para que actúe relacionándose con los entes y afirma lo siguiente: “Con que tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, en fin, lo movido. El motor es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción [praktón]” (*De anima* 433 b 14-16). La traducción al español no deja ver lo que hay de fondo en el decir aristotélico, por ello los agregados en griego transliterado. Los términos *prágmata* y *praktón* se refieren a los asuntos que tiene que hacer el hombre en su cotidianidad, a lo que hay que despachar. Para una mayor comprensión véase el análisis de Xavier Zubiri (1978 162, 183).

es, según Aristóteles, una cierta *praxis*.⁶ Este término designa todas las formas de la actividad del hombre, es decir, la existencia humana en total, puesto que el hombre siempre tiene que habérselas con algo.

Así, lo que primariamente hace frente en el ver en torno, no son cosas con tal o cual característica, como las aprehendería la intuición sensible y la intelectual, sino los *prágmata*. Estos son lo que hay que hacer, lo que me importa, el asunto, lo que de alguna manera me sirve o me estorba, con lo que me ocupo en la vida. Advertimos, así, que el hombre es originariamente un ser pragmático y, del mismo modo, es su relación con el mundo. Desde el horizonte de lo *praktón*, desde *lo que hay que hacer* como modo de acceso primario a los entes, es que se abre la posibilidad de que el ente sea aprehendido por el alma a partir de sus dos funciones⁷ ¿Queda con esto acaso suficientemente aclarada la relación del hombre con su mundo? En absoluto, mas, ya poseemos una base sobre la cual orientarnos.

El significado griego originario de 'cosa', en el que se muestra la relación con el mundo, es lo que busca rescatar Heidegger, porque considera que el sentido pragmático del asunto había quedado envuelto en oscuridades. Reinterpretando los planteamientos aristotélicos acerca del ser del hombre; por decirlo así, el autor de *Ser y tiempo* asimila la *praxis* con la cura y traduce '*prágma*' por '*útil*'. El 'curarse de' es siempre un tener que ver con algo, es decir, estar dirigido a algo: a los entes. Ellos son lo que hay que hacer, que producir, cuidar, cultivar, dejar de lado, olvidar, etc. Lo que comparece en el 'curarse de' es aquello de lo que hay que ocuparse, lo que hay que hacer, esto es, *prágmata*.

Por lo anterior, Heidegger piensa el ser de las cosas como útiles, donde la relación del *Dasein* en su cotidianidad con el mundo es una relación ateorética y pragmática, y lo que, en dicha relación comparece, no son cosas ni mucho menos objetos, sino útiles o *prágmata*. Tanto para los griegos como para Heidegger, esta es la manera en la que el hombre está originariamente en relación con el mundo. En virtud de que lo que hace frente son útiles y no cosas, debemos preguntar por su modo de ser. Un útil es siempre "algo para..." [*Etwas, um zu...*], es decir, las cosas materiales de las que nos servimos en nuestra vida práctica para llevar a cabo una tarea. Por ejemplo, el útil para transportarse o el carro, el útil para escribir o el lápiz, el útil para habitar o la casa, el útil para coser o la aguja. El *para* [*Um-zu*] constituye la esencia del útil; sin embargo, este nunca es, rigurosamente hablando, ya que, en sí mismo, no es sino una mera

cosa y determinar algo como cosa es determinarlo ontológicamente como sustancia y, así, ocultar su ser.

El útil en cuanto tal es descubierto siempre dentro de un todo de útiles. Solo por mor de este es que el útil es el útil que es y puede mostrarse como tal. En ese todo de útiles, el útil se muestra en sus modos de ser como el servir *para...*, el ser adecuado *para...*, el poder emplearse *para...*, manejar *para...* En estos modos del *para*, en cada caso, hay una referencia de algo a algo, una referencia a otros útiles y al todo de útiles en que el útil del caso y los otros útiles son descubiertos. Que un útil no se muestre aisladamente sino siempre dentro del todo de útiles, indica que lo que primero que se comprende, y no de modo expreso, es el todo de útiles. De este modo, el martillo del carpintero es *para* martillar y tal martillar solo tiene sentido dentro del todo de útiles en el que él se muestra junto con los clavos, la madera, la sierra, la lija; todos estos constituyen un todo de útiles llamado carpintería y que es lo que primero se comprende como aquel sitio usado para la producción de muebles u otros útiles.

El ser del útil solo se muestra en el *para* que le es más adecuado, así el martillo es descubierto en el martillar; de modo que el *Dasein* solo sabe qué es el martillo en el uso de este, curándose de él. Empero, este saber acerca del martillo no lo aprehende como la cosa conocida como martillo, sino como algo que sirve *para* algo. Si llegase a aprehenderse el martillo como la cosa martillo, su ser, que es descubierto en el martillar (es decir, su *para*), permanecería oculto. Entre menos se contemple la cosa martillo, entre menos se le quede mirando como si se buscaran sus propiedades, y cuanto más se la agarre, use y manipule, tanto más originariamente ella hará frente en su ser; y la relación de este con el *Dasein* será más originaria. El martillo es descubierto en el 'curarse

6. "La vida es acción [praxis], no producción" (Pol. 1254 a 5). También confrontese Eth. Nic. 1098 a.

7. Este mismo asunto tampoco representó problema alguno para Descartes, en cuanto que desde los griegos se establecieron la sensibilidad y la intuición como los modos de acceso a los entes: "Descartes no necesita plantear el problema del adecuado acceso a los entes intramundanos. Bajo el impero no quebrantado de la ontología tradicional la genuina forma de aprehender lo que verdaderamente es, es cosa decidida de antemano. Radica en el *voeiv*, en la 'intuición' en el sentido más amplio, de la que el *diavoeiv*, el 'pensar', es sólo una forma derivada de llevarla a cabo. Y partiendo de esta fundamental orientación ontológica Descartes hace la 'crítica' de la otra forma intuitiva aún posible de acceso a los entes, de la *sensatio* (*αἴσθησις*), por oposición a la *intellectio*" (Heidegger, 1998 111). Para Heidegger este fue el error de Descartes, el no haberse preguntado por el recto modo de acceso a los entes, y debido a esto el sentido originario de la relación entre el hombre y el mundo permaneció oculto, así como un concepto natural de mundo.

de' como lo que es, como un útil; ya que en el martillar del martillo, el útil comparece en su ser, esto es, como algo *a la mano*. Así, nos dice Heidegger: "A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos 'ser a la mano' [*Zuhandenheit*]" (1998 82).

En su interpretación del mundo, Heidegger concibe que el ente que nos hace frente es descubierto como un ente *a la mano* y no como una mera cosa. Al ser de la cosa, siguiendo los análisis de Husserl, lo denomina "ser ante los ojos" [*Vorhandenheit*] (cf. 1998 54). Ser ante los ojos significa ser algo ontológicamente determinado como lo que está allí presente, que existe. Heidegger se refiere al ser de los entes desde dos actitudes determinadas, la contemplativa y la práctica. *Vorhandenheit* viene de la expresión alemana *vor den Händen* que se traduce como "frente a las manos" (Cruz Vélez 1970 261). En contraste, *Zuhandenheit* viene de *zu den Händen* y designa entonces aquello que está "para las manos".

El "frente" y el "para" de las expresiones indican un encontrarse con y un distanciarse de los elementos de la relación entre el hombre y los entes. El ente que está frente [*vor*] a las manos –puntualmente, ojos– es aquel que sencillamente está ahí delante; entre el ente y el hombre media una distancia. Valga anotar que aunque la distancia no es esencialmente espacial, puede estar determinada por el espacio; así, la distancia es dada por la *actitud* que tenga el hombre respecto al ente. Por ejemplo, alguien puede tomar una cosa cualquiera con sus manos y limitarse a mirarla, a contemplarla, a ver su color, su forma, etc.

Por lo anterior, la relación teórica con el mundo, que contempla al ente, lo aprehende como algo ante los ojos [*Vorhanden*], con determinadas propiedades, tal o cual aspecto [*eidós*]. Mas, nunca la actitud contemplativa en su no manipulación podrá aprehender el ente en su ser útil; para ello, tiene que modificarse la actitud: no debe contemplar, sino acercarse al ente, sumirse en él, relacionarse con él, manipularlo y en esto consiste la actitud práctica que acorta la distancia entre el hombre y el ente.

El ente que está para o a [*zu*] la mano es aquel que el hombre no contempla, sino que utiliza para llevar a cabo una tarea. El 'zu' designa la actitud práctica que adopta el *Dasein* respecto al ente; un ente puede estar distante en el espacio y perfectamente ser a la mano; por ejemplo, cuando el capitán del barco, en la noche, utiliza el faro para informarse de que pronto arribará a tierra. Sin embargo, el útil, en cuanto tal, nunca le puede ofrecer al *Dasein* un aspecto, ya que no es aprehendido teóricamente en sus propiedades,

sino que el útil es aprehendido ateóricamente en su ser a la mano. De esta manera, en el martillar con el martillo, el hombre no estará enfocado en el color ni en el peso de aquél ni en ninguna de sus propiedades; más bien estará enfocado en acabar la tarea para la cual el martillo se muestra como el útil adecuado. A pesar de que en el uso del útil, el *Dasein* sabe del mundo, su saber no es teórico, sino práctico y, por decirlo así, vivencial. No por esto hay una oposición entre la actitud teórica y la actitud ateórica,⁸ sino que ambas son modos del 'curarse de', modos de relacionarse con el mundo. Si el *Dasein* quiere aprehender las propiedades del martillo en tanto que es algo *ante-los-ojos*, solo debe modificar la forma en la que se relaciona con él: debe abstenerse de toda manipulación y limitarse a contemplarlo.

El decidir abstenerse de todo manipular y cambiar la actitud hacia el ente para contemplarlo como cosa no es la única forma en la que este revela su ser ante-los-ojos. El ser cosa del ente a la mano se revela también en otros modos del 'curarse de': la sorpresa o llamatividad [*Auffälligkeit*], la imperitencia o apremiosidad [*Aufdringlichkeit*] y la insistencia o rebeldía [*Aufsässigkeit*]. Primero, el útil a la mano sorprende cuando se muestra como inservible al dañarse; el útil, al dañarse, se limita a estar ahí y se muestra como teniendo tales propiedades, como algo ante-los-ojos. Segundo, el útil se muestra, a su vez, en su ser ante-los-ojos, no solo en el no estar al alcance de la mano, sino en el faltar, en el ni siquiera estar presente. Tercero, cuando el útil estorba para realizar una tarea siendo un obstáculo, se muestra como una cosa allí presente y, al mismo tiempo, la tarea se muestra como aquello que es necesario hacer o que insiste en que se despache (cf. Heidegger 1998 86-87).

Estos modos del 'curarse de' hacen que el *Dasein* asuma la actitud semi-contemplativa porque rompen con aquello que hay que hacer, con las relaciones pragmáticas entre los entes a la mano en las que se

8. Teoría y práctica se fundan en la cura. El problema consiste en explicar la diferencia entre teoría y práctica, puesto que, si se asume una actitud teórica frente al mundo, se dejará de hacer esto o aquello, es decir, se dejará la práctica de lado. Según lo anterior, la teoría vendría a ser una privación de la práctica; vendría a ser un mero ver algo y solo eso. Pero, el mero ver no es la actitud teórica de las ciencias porque alguien puede dejar de manipular algo y contemplarlo o ponerse a pensar, digamos, en los materiales, en qué hará al siguiente día, mas no por ello ya está haciendo teoría, dado que tanto ese contemplar como ese pensar siguen siendo prácticos. Además, la actitud práctica tiene su propio modo de ver, su saber, su "teoría", debido a que poseemos un saber ateórico del mundo. Igualmente, el ver de las ciencias es, al fin y al cabo, un quehacer humano, esto es, una práctica que, por lo general, no manipula el ente. (cf. Heidegger 1998 386ss).

encontraba ya el *Dasein* inmerso. Después de que uno de estos modos acaece al quitarle lo pragmático al ente, despojándolo de su ser útil a la mano, lo que queda es una mera cosa ahí presente [*Vorhanden*]. Empero, el útil que se muestra en su ser ante-los-ojos sigue siendo un ente a la mano, su ser ante-los-ojos destella solo por instantes, puesto que el ente del caso no es aprehendido en sus propiedades en tanto que cosa, sino que es comprendido como algo que no sirve y que debe ser reparado, o como algo que falta y debe conseguirse, o como algo que estorba y debe despacharse. En estas formas de aparición momentánea del ser ante-los-ojos de los útiles se revela cómo está constituido el mundo —parte de su estructura— en que el *Dasein* se mueve, debido a la ruptura que se da en la referencia del útil a los demás en el todo de útiles. Es decir, ahora el *Dasein* comprende mucho mejor el ser a la mano del útil, al revelársele este como aquello que necesitaba para llevar a cabo cierta actividad o tarea.

¿Por qué el ser ante-los-ojos de las cosas no es aprehendido plenamente en el ‘curarse de’ que manipula?, ¿por qué el mundo no se muestra regularmente en el ‘curarse de’? Porque el útil se repliega sobre sí mismo y no muestra sus propiedades en tanto cosa, y porque el *Dasein* está siempre dirigido a lo que hay que hacer sirviéndose de útiles; y en tal dirigirse, él está ya “sumido” en las relaciones con los útiles y en las referencias de un útil a otro; y en tanto que “sumido” en ellas, las pasa siempre por alto. El mundo se muestra momentáneamente en la ruptura de las relaciones con los útiles, así como el bosque solo puede ser visto desde fuera de él mismo. A aquello a lo que se dirige siempre el *Dasein*, como lo que hay que hacer y despachar y en lo que él siempre está ya “sumido”, Heidegger lo denomina obra. Sin embargo, hay que tener en cuenta que no todo lo que hay que hacer es una obra, ya que, en la cotidianidad, hacemos uso de útiles, pero no siempre con miras a una obra, como cuando necesitamos entrar en la casa y hacemos uso de la puerta, pues en este caso lo que hay que hacer es entrar en la casa y esto no es una obra. La obra de la que aquí se habla es algo que tiene que ver con la producción de algo, v. g., un mueble. La obra se entiende aquí en el sentido de la poiesis: la obra es el ‘para qué’ [*wozu*] del martillo. Es, en el horizonte de la obra, que el útil martillo muestra su *para*.

Paralelamente, a la obra, se supeditan todos los para de los útiles que se encuentran en el todo de útiles, la carpintería, dentro del cual se muestran como útiles; la obra des-oculta el ser de estos. A su vez, la obra acabada es un útil que tiene un *para qué* de

su ser *empleable*: la silla que se hizo es el ‘para qué’ de todos los útiles en la carpintería, debido a que ella es la obra que hay que hacer, y, como silla terminada, es el útil para sentarse y descansar; asimismo, el ‘para qué’ del reloj es leer el tiempo. De esta forma, la obra hace patente un vasto campo de relaciones pragmáticas entre los entes, en el cual el *Dasein* también se mueve.

A pesar de lo anterior, la función des-ocultadora de la obra no se acaba, dado que esta es un empleo de un algo para llevar a cabo algo. En ella, hay una referencia a materiales, en el caso del ejemplo, a la madera, al hierro de los clavos, etc., de modo que, en el útil y en su uso, también es descubierta la “naturaleza”; mas no la naturaleza en el sentido de un campo óntico estudiado por ciertas ciencias, sino la naturaleza como fuente de algo (materia prima) o que sirve para algo. El bosque es el sitio de donde se saca la madera; del río, la fuerza hidráulica; del viento, la fuerza eólica; etc. Incluso, sin los materiales, es decir, si la naturaleza no es utilizada para un producto, la relación con ella es primariamente pragmática, en virtud de que el árbol es lo que produce la sombra; así como las flores son flores del camino y no son flores ante-los-ojos de las que se ocupe un botánico.

En el caso de una obra producida, un vestido, por ejemplo, esta no solo refiere al ‘para qué’ de su ‘ser empleable’ y al ‘de qué’ [*woraus*] del material de que sea; refiere también al portador y utilizador de la obra misma. Así como el vestido, el mueble es utilizado por una mujer. En la obra se descubren asimismo otros *Dasein*. En el ‘curarse de’, se revela tanto el ser a la mano de unos entes, como el de otros que tienen la forma de ser del *Dasein*, debido a que, al revelarse estos entes, se revela el mundo en tanto que este es el lugar donde los portadores de un reloj o un zapato hacen uso del útil. Así, se muestra, tanto el mundo doméstico —el de cada cual—, como el público —el de todos—, porque el útil solo es lo que es en el mundo.

4. Consideraciones finales: conocer

En la relación ateorética con el mundo, este permanece oculto al estar siempre el *Dasein* dirigido a él, a los entes que en él comparecen primariamente como útiles. Esta es la relación originaria entre el hombre y el mundo porque aquél, al ser un ente que tiene que habérselas con el mundo, no podría concretar su existencia si en cada ocasión en la que se topase con un ente de cualquier índole intentara aprehenderlo teoréticamente.

Antes de conocer las cosas teoréticamente, el *Dasein* se relaciona con su mundo, con las “cosas”, con los otros; *habita* el mundo.

En consecuencia, el conocimiento teórico del mundo es una forma del quehacer humano; una de las formas en las que el *Dasein* se cura del mundo. Así, una vez el *Dasein* se ha relacionado con lo ‘a la mano’ en la actitud ateórica, el conocimiento procede a poner en libertad el ser ante-los-ojos del ente que hace frente. Es decir, se abstiene de toda relación pragmática con el ente para, de este modo, aprehenderlo en su eidos. Por lo tanto, la intuición sensible y la intelectual se dan siempre dentro del horizonte pragmático de lo que hay que hacer. De aquí que sea posible la modificación del ‘curarse de’ ‘viendo en torno’; pasar de este a un dirigir la vista al ente como algo dado ante-los-ojos, que es propio de la actitud teórica.

No solo el conocimiento teórico del mundo está supeditado al horizonte de lo *praktón*, sino también la actitud estética-contemplativa; ese ver los entes por el puro placer de ver. Por ejemplo, no tomar el campo como la fuente de alimentos ni como un sitio en el cual se puede estudiar cierto tipo de entes, sino sencillamente dedicarse a ver el paisaje que ofrece y apreciar su belleza. De manera similar ocurre con la obra de arte, en cuanto que la actitud teórica de conocimiento, y la estético-contemplativa, tienen su fundamento en el ser-en-el-mundo y la cura, no es posible contraponer, ontológica y rigurosamente hablando, teoría y práctica como modos de ser del hombre.

Para Heidegger, al igual que para los griegos, la relación entre el hombre y el mundo tiene un sentido originariamente pragmático; aunque, paradójicamente, desde el mismo Aristóteles, la relación ateórica fue dejada de lado y la actitud teórica se instauró como la forma primordial en la que el hombre se relaciona con el mundo, y así se mantuvo a lo largo del desarrollo filosófico de Occidente, hasta Husserl.

Ahora bien, que la relación originaria del hombre con el mundo y la manera en la que los entes comparecen sean pragmáticas, no quiere decir que la realidad de los entes sea socavada; pues ellos, primero, han de “existir” para ser posteriormente descubiertos por el *Dasein*. Por lo anterior y con justa razón, se le podría objetar a Heidegger, desde una postura de teoría del conocimiento, que las cosas primero tienen que estar presentes al *Dasein*, ser ante-los-ojos, para que, posteriormente, este las aprehenda. Pero no por ello, según el filósofo, significa que lo a la mano esté fundado ontológicamente en lo ante-los-ojos (cf. Heidegger 1998 85).

Heidegger no dice más al respecto y se limita a negar esa tesis; a su parecer, las cosas no se manifiestan y son aprehendidas originariamente en su cómo es [eidos]; sino que, al ser la relación entre el *Dasein* y el mundo de índole no teórica, el ente se manifiesta y es aprehendido, originaria y primariamente, como un útil en su ser a la mano. A esto hay que agregar que no solo se trata de la manifestación y aprehensión del ente como algo a la mano, sino que el ser a la mano es ontológicamente anterior al ser ante-los-ojos: “el ser a la mano es la determinación ontológica categorial de unos entes tales como son ‘en sí’” (Heidegger 1998 85). Las “cosas”, para Heidegger, son siempre con relación a... y en referencia a..., en relación y en referencia al ente que se cura de ellas: el *Dasein*.

Bibliografía

- Aristóteles.** *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles.** *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Planeta DeAgostini, 1997.
- Aristóteles.** *Política*. Trad. Manuel Briceño Jáuregui. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989.
- Cruz Vélez, D.** *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.
- Heidegger, M.** *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2007.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Trad. José Gaos. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hermman, F. W. von. Band. 2:** “Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins”. En: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”*. Francfort del Meno: Klostermann, (2005): pp. §9-§27.
- Husserl, E.** *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Husserl, E.** *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- Novalis.** *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Madrid: Akal, 2007.
- Zubiri, X.** *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1978.

