

La filosofía de la técnica implícita
en el primer Heidegger

Armando Aníbal Chiappe

Institut für Philosophie, TU Dresden

Introducción

No hace muchos años que el filósofo italiano Franco Volpi llamó la atención sobre el peligro mayor que acechaba a la *filosofía de la técnica*: que se transformara en la enésima *filosofía de genitivo*, es decir, una reflexión que se concentra en un solo fenómeno y que desempeña una función *secundaria, subalterna y escasamente orientativa*. El peligro concreto de realizar una retirada estratégica de las grandes cuestiones para refugiarse en los problemas de detalle.¹ El cuestionamiento de Volpi se dirige al corazón mismo de la disciplina.

La reflexión filosófica sobre la técnica tiene unas raíces muy hondas. Ya en el *Gorgias* de Platón, en el marco de una discusión de Sócrates con los sofistas, surge la distinción entre *tékne* y *empeiría*.² Aristóteles, por su parte, distinguió en el Libro VI de *Ética a Nicómaco* entre *tékne* y *phrónesis*.³ Antes del siglo XIX la técnica no constituía un asunto independiente y, como tal, no merecía una atención especial. Ernst Kapp publicó en 1877 el libro *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, a la sazón considerado hoy la *carta fundacional* de la filosofía de la técnica. En la primera mitad del siglo XX la disciplina cobró una coloración marca-

damente pesimista. Se llamaba la atención sobre las condiciones de trabajo en la era industrial con su ambiente frío y mecánico. La experiencia de la segunda guerra mundial condujo a una fuerte crítica contra la técnica. A partir de la década de los '60 comienza una sistemática defensa en contra de la *demonización* de la tecnología. Así el campo fue dividido entre una perspectiva *humanística* y una *ingenieril*.⁴

Tras algo más de un siglo de reflexiones sobre la técnica se puede constatar que la discusión sobre la *fundamentación* de la disciplina aún no ha terminado.⁵ Una mirada de sobrevuelo sobre el campo de trabajo filosófico sobre la técnica revela una serie de problemas a mencionar: 1) la *escasez* de investigaciones filosóficas y reflexión metodológica;⁶ 2) una *anarquía* en la conceptualización, ideas, teorías y doctrinas sobre la técnica;⁷ 3) un *desacople* de la filosofía de la técnica del resto de la tradición filosófica.⁸

La *crisis paradigmática* que se vive en el campo de la filosofía de la técnica desde hace algunos años tiene presumiblemente sus fundamentos en dos hechos: 1) la técnica fue analizada en la mayoría de los casos desde una perspectiva de la *producción* y 2) el dominio de la concepción *positivista* que

reduce la técnica a una mera aplicación de conocimiento científico para la resolución de problemas prácticos. Si observamos la tríada clásica *poíesis, praxis y teoría*, el segundo componente, ciertamente la *praxis*, dentro de la filosofía de la técnica fue superficialmente considerado. La *tradición contemplativa* y la *concepción productivista* de la técnica han estrechado nuestra comprensión del fenómeno de la técnica. Hoy la filosofía de la técnica necesita nuevos impulsos. Para ello es necesario plantear la pregunta ¿qué significa la *acción técnica* en particular? ¿Qué es un *medio* en general? ¿Cómo es posible que algo (el determinado uso de un artefacto o equipo) se convierta en un medio para la realización de fines? ¿Cómo es posible desarrollar una *comprensión hermenéutica* del uso de artefactos y equipos?

Estas preguntas pueden responderse desde el trasfondo de la filosofía temprana de Martin Heidegger. Su *fenomenología-hermenéutica* presenta una enorme relevancia tanto para la filosofía de la técnica como para la teoría de la acción en general.⁹ En tal sentido, es posible observar que ya se encuentra contenida una fenomenología de la acción técnica tanto en la *interpretación fenomenológica sobre Aristóteles* como en el *análisis de la mundaneidad del Dasein*. Hoy se puede afirmar,

sin exageración, que la ontología existencial heideggeriana representa una *homología* de la ética aristotélica.¹⁰ Frecuentemente este enfoque dentro de la filosofía de la técnica ha sido poco considerado. Martin Heidegger se expresó, tras la *Vuelta (die Kehre)*, sobre la problemática de la técnica en numerosos lugares de su obra. Hoy contamos con buenos trabajos monográficos que reconstruyen esta temática.¹¹ Frecuentemente, la posición de Heidegger respecto de la técnica moderna ha sido caracterizada como pesimista. Con la publicación de las Lecciones de Friburgo y Marburgo (1919-1927)¹² es posible rastrear también el problema de la técnica en su obra temprana. Con lo anterior, se nos ofrece un enfoque más *complexivo* sobre este tema.¹³ Los análisis fenomenológicos del Heidegger temprano pueden ser leídos como una reflexión sobre los fundamentos de la filosofía de la técnica en general y, a la vez, como una ontología de la *acción medial*. Este importante alcance filosófico tiene consecuencias significativas para la reconstrucción conceptual de la acción técnica. El enfoque fenomenológico-hermenéutico no se basa en el esquema *medios-fines* sino en la relación *hombre-mundo* expresado en los conceptos de mundo de la vida (*Lebenswelt*) o de estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*).

La pregunta por las condiciones de posibilidad transcendentales del trato técnico con artefactos conduce al concepto de acción técnica. El concepto de acción está en el centro de la antropología. El hombre existe en tanto que actúa; allí radica su ser. En este sentido puede hablarse de la filosofía de la técnica como *prima philosophia*.¹⁴

Hasta hoy la fundamentación habitual de la filosofía de la técnica proviene de la antropología filosófica tradicional. La idea fundamental que se extrae de allí es que el hombre usa técnicas para *compensar* y ampliar su carencia orgánica.¹⁵ Ésta presupone así un concepto de medio de uso fundamental para la filosofía de la técnica. Sin embargo, la definición del concepto de acción técnica, dentro de un esquema de medios y fines, constituye una *reducción*. En la ontología anti-antropológica de Heidegger tiene lugar una importante alternativa al esquema de la relación medios-fines. Esto es, en la medida en que para Heidegger la acción quiere decir trato (*Umgang*) con el mundo, se torna relevante la indagación de la misma a partir de un método *fenomenológico-hermenéutico* que supera al esquema medios-fines. «Tal enfoque evita tanto una visión unilateral de la técnica como una reducción de ella a artefactos técnicos o a saber técnico».¹⁶

La acción técnica es una forma del estar-en-el-mundo y forma parte de las estructuras constitutivas de la cotidianidad. El punto clave de una *ontologización de la praxis* es el saber del trato (*Umgangswissen*) técnico. Aquí son unificadas la dimensión antropológica y la dimensión cultural en la forma de un círculo retroalimentado. La concepción *fenomenológico-hermenéutica* de la filosofía de la técnica tiene su punto de partida en el *Dasein* humano como estar-en-el-mundo y se desarrolla en el paradigmático caso del uso de equipos y herramientas.¹⁷ El análisis de la acción técnica situada en el mundo de la vida permite un nuevo punto de partida para la filosofía de la técnica.

En este artículo pretendo mostrar cómo la *ontologización de la praxis*, operada por el Heidegger temprano, puede contribuir a la fundamentación de una filosofía de la técnica. La interpretación fenomenológica de Aristóteles que ofrece Heidegger es de relevancia fundamental para el desarrollo de una hermenéutica de la acción técnica. El objetivo principal de este trabajo es *localizar* esta filosofía de la técnica *implícita* en los trabajos de Heidegger en el período abarcado por sus Lecciones de Friburgo y Marburgo. Finalmente, se mostrará cómo esta tesis se cristaliza en la importante *teoría*

de la praxis que Heidegger desarrolla en §§ 14-18 de *Ser y Tiempo*.

1. La torsión de la fenomenología en Heidegger

Durante sus primeras actividades docentes, como ayudante de Husserl en Friburgo (1919-1923), Heidegger comenzaba a poner en cuestión los alcances de la fenomenología de su maestro y mentor.¹⁸ Asimismo, hacía fructífero un campo de investigación que estaba animado, además de la fenomenología, por la teoría del conocimiento neokantiana, la tradición teológica, diferentes corrientes vitalistas y la hermenéutica de Dilthey. Heidegger estaba disconforme con el sustrato teórico que conservaba el método fenomenológico ya que lo concebía como sucesor del *ego cogito* cartesiano y de la filosofía transcendental del Idealismo. Por eso mismo, al entender de Heidegger, Husserl trabajaba en una pésima tradición.¹⁹ El ego puro es el *punto arquimédico* desde donde los objetos y sus horizontes son constituidos. Husserl pretendía hacer de la fenomenología una *ciencia estricta* de la conciencia pura-transcendental colocándose así en la línea del *paradigma de la conciencia*.²⁰ Husserl cree poder llevar a cabo una inves-

tigación desprejuiciada y desinteresada. Esto es lo que se halla contenido en el *principio de todos los principios* de la fenomenología: «...que cada intuición originaria donante es, de derecho, una fuente de conocimiento, que todo lo que se nos ofrece ,originariamente‘ en la intuición, ha de ser tomado simplemente como se da, pero también solamente en los límites en que se da». ²¹ La *Intencionalidad* es la nota esencial de la conciencia: conciencia es siempre conciencia de algo. ²² Los estados mentales tales como el percibir, el creer, el desear, el temer y el resolver son siempre acerca de algo. Al atributo mental que permite esta orientación se le llama *contenido intencional* del estado mental. Husserl definió la fenomenología como el estudio del contenido intencional remanente (reducción) luego que el mundo ha sido puesto entre paréntesis (*epoché*). Para Husserl, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la ciencia en general se transforma en una pregunta por las condiciones de posibilidad de la teoría en general. Por ello la fenomenología se vuelve una *teoría de la teoría*. ²³ En tal sentido, en la idea de *ciencia estricta* está implícita la prioridad de la matemática como ciencia pura.

Heidegger se encontraba de camino a una reformulación y renovación de la feno-

menología vía la hermenéutica de la vida fáctica. La fenomenología era entendida así como una ciencia originaria (*Ursprungswissenschaft*) o una ciencia pre-teórica de la vida. La *intencionalidad*, punto central del método fenomenológico, estaba determinada *teóricamente* ²⁴ y eso impedía, según Heidegger, revelar lo más propio de las estructuras de la vida fáctica. Para Heidegger su maestro había traicionado el principio fundacional de ir *¡ja las cosas mismas!* y de constituir una *ciencia sin supuestos*. ²⁵ El Ego trascendental es *ya* un supuesto. Heidegger acepta la direccionalidad intencional como algo esencial a la actividad humana, pero niega el hecho de que la intencionalidad sea un fenómeno *mental*. De hecho, llega a decir que la idea de un sujeto teniendo experiencias intencionales dentro de su propia esfera es un absurdo. La crítica a la fenomenología husserliana puede constatare ya en el famoso ejemplo de la *vivencia de la cátedra* que Heidegger brinda, tras la primera Guerra Mundial, en su primera lección en el *semestre de necesidad* de 1919. ²⁶ Allí, en una especie de retorno hacia el *mundo de la vida cotidiano (Lebenswelt)*, ²⁷ se experimenta la significatividad de la cátedra, su función y su lugar para nosotros en el mundo circundante (*Umwelt*). No

encontramos objetos *aislados* en el mundo sino dentro de marcos significativos o de familiaridad que otorgan las prácticas sociales compartidas. Para describir esta experiencia Heidegger crea un neologismo: *mundea* (*es weltet*). La nota fundamental de la vida es su carácter de *mundo*. La experiencia del *mundo significativo* es quizá el punto crítico de distanciamiento entre las fenomenologías de Heidegger y la de Husserl.²⁸

Nuestra aproximación originaria al mundo no es la teorización sino la experiencia del trato (*Umgang*) con el mundo circundante.²⁹

La teorización supone un des-vivenciar y es solo un modo derivado de nuestra experiencia originaria del mundo circundante.³⁰ La facticidad es el fundamento de toda posible teorización. La vida no puede ser ni un objeto ni una cosa. En este contexto, Heidegger se propone llevar adelante una *pragmatización* de la fenomenología husserliana,³¹ para ello deberá retornar a la experiencia de la praxis cotidiana.³² En esa praxis cotidiana nos ocupamos de algo, tratamos con algo, procuramos algo; es decir, *actuamos*.³³ En el mundo de la vida la realidad aparece en la forma de contextos significativos históricos y no como correlato de los actos epistémicos. «Nuestra comprensión del mundo es preontológica. Es decir habitamos en el

equipo, en las prácticas y en los intereses, siempre en algún dominio sin percibirlo o intentar explicarlo».³⁴ El *mundo* es algo tan autoevidente y familiar que la mayor parte del tiempo nos olvidamos de él. Aquí será cuando Heidegger acentúe el momento *destrutivo* del método fenomenológico.³⁵ A pesar de la crítica aguda que Heidegger hace a la fenomenología de Husserl nunca deja de verse a sí mismo como un fenomenólogo. Él entiende su fenomenología en *continuidad* con la de Husserl. Para Heidegger la fenomenología es fundamentalmente un método: un *cómo* de la investigación.³⁶ La fenomenología se transforma en una *hermenéutica* de la vida fáctica o en una fenomenología-hermenéutica. En este importante contexto de transformación cobra importancia la interpretación fenomenológica de la filosofía práctica de Aristóteles que emprende Heidegger en Friburgo y que continúa en Marburgo.³⁷

2. La interpretación fenomenológica de Aristóteles

H.-G. Gadamer ha descrito las lecciones de Heidegger sobre Aristóteles de 1921/22 como una *verdadera revolución*.³⁸ También Günter Figal, Walter Brogan y Franco Volpi

han remarcado la importancia de Aristóteles en la *fenomenología-hermenéutica* de Heidegger. Incluso el mismo Heidegger en diferentes textos autobiográficos señaló que su camino del pensar estaba marcado por la presencia de Aristóteles.³⁹ El camino que lleva hasta *Ser y Tiempo* está ininterrumpidamente determinado por la discusión con Aristóteles.⁴⁰ Esta apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles fue caracterizada por Volpi como una *asimilación rapaz*.⁴¹ Los análisis aristotélicos sobre el ser del hombre como vida práctica (*zoé praktiké*) juegan para Heidegger un rol esencial. Toda explicación contemporánea sobre el ser del hombre se basa en la ética aristotélica y en la idea cristiana del hombre como ser creado.⁴² Heidegger descubre, en el planteo aristotélico, que toda acción humana debe leerse bajo la medida de la *poíesis* (*Hergestellsein*).⁴³ Así, la experiencia originaria del ser se da en el *trato operativo* con los entes del mundo circundante.⁴⁴ La descripción de las virtudes dianoéticas,⁴⁵ tal como son expuestas en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco*, ofrece un impulso para reelaborar una fenomenología de la vida humana que considere, no sólo la potencialidad *teorética*, sino también la *poiética* y la *práctica*.⁴⁶ Heidegger intentó pensar

la unidad dentro de las tres modalidades descubridoras de la vida: *poíesis*, *praxis* y *theoría*. Modalidades descubridoras de la vida son diferentes formas de la acción (*Verhaltenweise*) con las que los seres humanos nos orientamos en el mundo. Heidegger habla de comportamientos justamente para evitar caer en el paradigma mentalista. A cada una de estas modalidades de comportamiento corresponden diferentes modos de conocimiento o modos de custodiar el Ser (*Seinsverwahrung*): a la *theoría* la *sofía*, a la *poíesis* la *tékne* y a la *praxis* la *phrónesis*. Aristóteles, y toda la *tradición contemplativa*, no tienen dudas que, por su pureza y estabilidad, la primacía dentro de esta tríada la tiene la *theoría*. Para Aristóteles la *theoría* no tiene que ver con lo contingente sino con lo eterno (*aí*) y por ello es una virtud *divina*.⁴⁷ De este modo, se cae en la doble determinación ontológica de lo celestial-eterno y lo humano-contingente que está presente en toda la tradición *onto-teo-lógica*. Taminiaux denomina este fenómeno tendencia *hiperplatónica*.⁴⁸ *Poíesis* y *praxis* son modos descubridores que se las tienen que ver con los entes que pueden ser de otro modo, es decir, con lo contingente. Heidegger sostiene, como veremos en los puntos siguientes, la revolu-

cionaria tesis de que la *theoría* es un derivado de la *poíesis* sobre la base de la temporalidad. *Theoría* es también un modo de la *praxis*. El mirar desinteresado y desapegado, propio de la *theoría*, es para Heidegger un modo empobrecido (des-vivenciado) de nuestro primer acercamiento al mundo mediante el trato operativo. La vida humana tiene el carácter de lo móvil y lo contingente. La *praxis* es el modo primordial que unifica a la *theoría* y a la *poíesis*. Así se determina una nueva interpretación del ser la cual no puede ser estática sino cinética (*kínesis*).⁴⁹ De esta manera, los conceptos fundamentales de la filosofía práctica de Aristóteles fueron *ontologizados, reformulados y reactivados* por Heidegger. De forma tal que perdieron su sentido ético original y se transformaron en modos fundamentales del *ser del hombre*.⁵⁰ La filosofía práctica se transforma así en una ontología de la vida humana.

3. Hacia una nueva ontología de la acción humana

En el *Informe Natorp*⁵¹ Heidegger señala que la movilidad (*kínesis*) es un concepto central de la *Física* aristotélica y que sirve de telón de fondo para repensar la *ousía*, en contra de la interpretación tradicional

de sustancia o presencia.⁵² El modelo contemplativo-teorético, que determina la metafísica occidental, ha sacrificado lo más propio de la vida fáctica, a saber: el orden humano de la *praxis*. Así Heidegger ejecuta un giro dramático: el tema de la ontología fundamental no es más el ente eterno sino la temporalidad finita del hombre: su *praxis*. Por *praxis* se entenderá la ocupación o quehacer práctico y cotidiano en el mundo (*Besorgen*). Esto quiere decir que la existencia humana, en su *situación respectiva*, debe realizarse y ejecutarse; esta es nuestra *movilidad*.⁵³ La vida humana está determinada por la *praxis*, la cual es comprendida por Heidegger como acción (*Handlung*). La comprensión pre-teorética del fenómeno de la vida nos conduce a la experiencia del mundo circundante (*Umwelt*). Por ello Heidegger traduce *ousía* como hacienda, propiedad y bienes a disposición, es decir, el cuidado de los entes del mundo circundante. «*Oúsia* es un ente tal que está ahí para mí en un modo acentuado, de manera tal que puedo necesitarlo, que está a disposición para mí, con lo que tengo que vérmelas cotidianamente; un ente tal, que está en mi trato diario con el mundo, incluso cuando quiero hacer ciencia».⁵⁴ Heidegger vincula la interpretación de *ousía* con la idea de *movi-*

lidad, esto es: el primado de la *utilizabilidad* y *disponibilidad* de los entes.

El mundo originario en el que ya siempre nos encontramos es el mundo de las prácticas sociales compartidas que permiten que le encontremos sentido a las cosas y a nosotros mismos. El esquema de relación sujeto-objeto, propio de la Modernidad, no alcanza para comprender acabadamente nuestra relación práctica con el mundo circundante. La nota fundamental de la vida humana es su carácter de *mundo*. «Nuestra vida es el mundo en el que vivimos, en el cual y dentro del cual corren las tendencias vitales. Y nuestra vida es [comprendida] sólo como vida en tanto que es vivida en un mundo».⁵⁵ La vida humana no es una cosa ni un objeto y por lo tanto no puede ser considerada como mera presencia (*Vorhandenheit*). «La vida está en sí misma unida al mundo, vida y mundo no son dos objetos consistentes para sí mismos, como una mesa, ante la que está dispuesta una silla espacialmente».⁵⁶ La vida humana no puede ser observada desde afuera, nos hallamos siempre en medio de ella. La vida está estructurada en diferentes esferas de significatividad las que no siempre, ni de forma necesaria, se transforman en un saber articulado y estructurado. El *Dasein* no es

un observador neutral sino un ser que vive portando un contexto significativo. Nos movemos de forma *interesada* y *pragmática* en ese mundo dentro de un marco situacional significativo pre-dado. Este modo de la vida fáctica Heidegger lo denominará estar-en-el-mundo.

4. Los modos descubridores de la vida: *Poiesis Y Praxis*

Aristóteles analizó las formas de conocimiento (*alethejein*) que acompañan a los movimientos descubridores de la vida: *episteme*, *sophía*, *tékne*, *phrónesis* y *nous*. La *phrónesis* (el saber práctico) acompaña a la *praxis* (la acción práctica) y se ocupa de los asuntos humanos que acontecen en el ámbito *sublunar*: lo contingente. Por esto mismo Heidegger piensa que la *phrónesis* es el modo más apropiado para que la vida humana pueda ser descubierta. El hombre trata con su *propia vida* y su *ser* a través de la *phrónesis*.

Ciertamente para Aristóteles *tékne* y *phrónesis*, el saber técnico y el saber práctico, no son lo mismo.⁵⁷ Por su parte, la distinción entre *praxis* y *poiesis* (acción y producción-uso) aparece por primera vez en el *Cármides* de Platón.⁵⁸ La doctrina tradicional sobre

esta distinción marca que la *poíesis* recibe su finalidad desde afuera (*heterotelie*) —para algo y para alguien— y que se aprende por ejercicio y error. La *praxis* en cambio posee en sí misma la finalidad (*autotelie*) y su éxito está vinculado al reconocimiento de la virtud.⁵⁹ El saber de la *praxis* no se restringe a un ámbito particular sino que es un saber de la vida en general. Sin embargo, como señalan los estudios filológicos, los *criterios de distinción* ya en Aristóteles no son claros.⁶⁰ Una nueva determinación de la relación entre *poíesis* y *praxis* es de relevancia fundamental para una filosofía de la técnica.

En los últimos años varios autores han señalado que en la noción heideggeriana de *praxis* hay un *resto poético*.⁶¹ En este contexto, muchas veces para alcanzar una meta práctica se presuponen la concurrencia de saberes técnicos. Se trata de actividades en las que el saber técnico está empotrado o incluido. La producción y el uso de equipos, en la mayoría de los casos, está subordinado, directa o indirectamente, a una meta práctica. El saber técnico mismo puede ser designado, en determinadas circunstancias, como *saber práctico*. La finalidad práctica no define la producción de algo sino que la *motiva*. La *poíesis* y la

praxis no son dos modos *disyuntivos* de la acción sino diferentes *aspectos* de las actividades humanas.⁶²

Esto se debe, como señalara Heidegger, a que toda noción de acción para los griegos sigue el modelo de la *poíesis*. «Ser quiere decir, pues, ser-producido. Esto corresponde al sentido originario de *oúsia*».⁶³ Por eso aquí el concepto de *oúsia* es pensado como movilidad (*kínesis*) y no como la piensa la ontología tradicional, esto es: como estabilidad de lo presente. *Movilidad* significa aquí disponibilidad (*Verfügbarkeit*) y utilizabilidad (*Verwendbarkeit*) de los entes del mundo circundante. Ésta es la *experiencia fundamental* de los griegos: «El campo objetual, del que resulta el sentido originario del Ser, es el del objeto producido, accesible en el uso».⁶⁴ En la cotidianidad de nuestro mundo circundante nos encontramos con los entes a nuestra disposición para su uso y trato. Esta es la razón por la cual cuando Heidegger quiere aclarar el sentido de la *praxis* dice: «... trato *técnico* con las cosas».⁶⁵

En síntesis, la *ousiología* de Heidegger puede considerarse revolucionaria en tanto que está contrapuesta al modelo tradicional de la metafísica orientado por el *modelo de la visión*. Este dominio de la metafísica de la

visión, o de lo teórico, es lo que Heidegger denominará *Vorhandenheit*, esto es: lo que está ante nosotros de forma presente, estable y des-vivenciada. Aquí es dónde Heidegger piensa con Aristóteles, *en contra* de Aristóteles: el sentido no lo obtenemos a partir del contenido de sentido mental teórico sino a partir de prácticas socialmente compartidas.

5. La tesis del trato operativo

Los entes de nuestro mundo cotidiano y circundante se nos brindan bajo el horizonte del uso (*Gebrauchs*) y del trato (*Umgang*). Para los griegos esta experiencia viene expresada bajo la palabra *pragmata*. Los entes (*pragma*), con los que nosotros nos las tenemos que ver en nuestra cotidianidad, se entran en la acción práctica. Ésta es para Heidegger la *praxis originaria*: el carácter interesado de nuestro estar-en-el-mundo. Esta estructura fundamental del *Dasein* humano en su trato operativo-instrumental en-el-mundo tiene el nombre de cuidado (*Sorge*). El cuidado refiere al trato práctico del hombre con el mundo al contrario de la mera descripción teórica. El concepto de *cuidado* en Heidegger traduce, en alguna medida, el concepto de *intencionalidad* de

Husserl pero con un matiz *pragmático* que aquel no posee.⁶⁶ La ocupación operativa cotidiana es caracterizada por Heidegger como *Besorgen*. «El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el *cuidado* (curare). En el >estar-ocupado-en-algo< está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el *mundo* que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que la vida mantiene con su mundo. El hacia-dónde del cuidado es el con-qué del trato».⁶⁷

Así, Heidegger desplaza el primado de lo teórico por el primado de lo pragmático ya que el mundo se abre en el trato práctico con los entes.⁶⁸ Este trato operativo y comprometido con el mundo cotidiano está ejemplificado en nuestro manejo, rutinario, pre-reflexivo y sin mayores complicaciones de utensilios y situaciones. «El carácter dinámico del cuidado muestra múltiples modos de realización y de estar referido a los asuntos que ocupan la atención del trato: la manipulación de, la preparación de, la elaboración de, la fabricación de, el servirse de, el uso para, el tomar posesión de, el custodiar y el extraviar».⁶⁹ La ontología griega tenía sus raíces en este trato cotidiano de los hombres con su mundo circundante.

El ente producido —y a disposición para el uso— es la experiencia originaria con la que nos topamos en el mundo circundante. «En este contexto de uso significativo práctico se mueve, temprano y recién levantada, la vida fáctica. El mundo se encuentra primariamente como praxis, como contexto de actividades».⁷⁰

No hay creencias o reglas mentales que aclarar, hay sí destrezas y prácticas. Habitualmente manipulamos herramientas y equipos que ya poseen un significado en un mundo organizado en términos de propósitos. Para ver esto hay que abandonar la perspectiva positivista que sostiene que la teoría antecede a la práctica o que la praxis técnica es solo una aplicación de conocimiento científico. Sólo así podremos describir nuestro trato operativo involucrado con las cosas.

6. El modo de conocer propio del trato operativo

En nuestra cotidianidad estamos familiarizados, en la forma de una *confianza básica*, con los equipos (*Zeug*) y aparatos que nos circundan. «En este trato con las cosas entendemos ya pues de antemano qué quiere decir que algo sea [comprendido] como equipo-útil o cosa-para-uso».⁷¹ A estos

equipos los comprendemos en tanto que están dispuestos en una trama pre-dada de significatividad. El mundo es una estructura organizada de equipos y prácticas las cuales reposan en un *trasfondo* significativo. Gracias a esta estructura nuestras actividades y pensamientos tienen sentido. Lo propio del trato que se lleva a la práctica (*verrichtender Umgang*) «...está correspondientemente en un determinado conocimiento y familiaridad. El trato cuidadoso tiene su con-qué siempre en una determinada perspectiva; en el trato está viviente, co-temporizando y conduciendo, la circunspección».⁷²

Este trato que se lleva a la práctica posee su *propio modo* de conocimiento. No se trata de un conocimiento en el sentido del distanciamiento objetivante propio de la teoría. El tipo de conocimiento del trato tiene las características del *saber implícito*.⁷³ «No es que tenemos algo así como un saber previo de las cosas, para luego entonces ponerlas en uso, sino al contrario: el uso como tal es el modo del conocer primario y pertinente y un modo del descubrimiento del ente intramundano».⁷⁴ Heidegger se refiere aquí al ámbito ontológicamente primario del trato práctico cotidiano que dispone de su respectivo *saber de acción*. Este *saber de acción* no debe ser, necesariamente, trans-

formado en saber explícito; sin embargo, puede ser aprendido a través de ejercicio y de la copia rutinaria.

Así se dejan distinguir el *carácter proposicional* del saber de la teoría, el cual tiene las características del *saber qué*, y el *carácter procedural* del saber implícito que tiene las características del *saber cómo*. «Este análisis, que es alternativo al husserliano, se relaciona de forma completa con la praxis, con el trato activo con las cosas. Sólo desde el uso activo de las cosas se deduce el carácter de ser esencial. Esta es la concepción pragmática que Heidegger alcanza aquí ».⁷⁵

7. El primado ontológico de la *utilizabilidad*

En la primera sección de *Ser y Tiempo* aparece una distinción fundamental entre diferentes *modos de ser*: la existencia humana (*Dasein*), la presencia (*Vorhandenheit*) y la utilizabilidad (*Zuhandenheit*).⁷⁶ Está suficientemente probado ya que estos tres modos de ser Heidegger los deriva de su análisis de los comportamientos descubridores de la vida que Aristóteles describe en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco* y que fueran analizados supra. A la presencia (*Vorhandenheit*) la deriva de la *theoría*; a la

utilizabilidad (*Zuhandenheit*) de la *poíesis*; al *Dasein* de la *praxis*.⁷⁷ Es importante resaltar esto porque sólo desde el trasfondo del análisis aristotélico es posible comprender exactamente dónde Heidegger se apropia —modificando estructuralmente— y desplaza el orden jerárquico de estos comportamientos fundamentales descubridores de la vida.

Heidegger busca profundizar nuestro entendimiento de qué significa que algo *sea*. Para ello divide dos modalidades de ser algo: *presencia* y *utilizabilidad*. Al mismo tiempo piensa cómo se relacionan esas dos formas de ser con una forma del ser humano (*Dasein*). Esta tríada es la base de la concepción ontológico-fundamental de Heidegger. Con ella despliega un programa para analizar la vida humana en su facticidad como un *estar-en-el-mundo* en la cotidianidad. El punto de partida de la analítica existencial es el trato (*Umgang*) del hombre con el *mundo*. El marco contextual-significativo en el cual se ofrece la *familiaridad* de las cosas es el *mundo*.⁷⁸ El *mundo* no son los objetos que se *oponen* al hombre sino que es el marco que está siempre co-dado.

El trato se manifiesta en la multiplicidad que ofrece la *praxis* operativa (*Besorgen*). «Pero el modo inmediato del trato no es solo, como

ya fue señalado, el conocer meramente inteligible sino el ocuparse que manipula y utiliza...». ⁷⁹ El *Dasein* humano está en-el-mundo siempre utilizando cosas y tratando con equipos como una *praxis* cotidiana. ⁸⁰ «El modo eminente es aquí el »estar-en-el-mundo«, esto es el trato circunspecto con las cosas». ⁸¹ El trato operativo e instrumental no es ciego sino que, como se vio en punto anterior, tiene su *propio* modo de conocimiento. ⁸² Así se anuda pragmáticamente la acción con el saber en un *saber de acción* que posee la estructura *esto-sirve-para*. ⁸³ Es un tipo de conocimiento anterior al conocimiento científico y teórico. Un tipo de saber orientado al éxito de la acción y no al conocimiento de la verdad. ⁸⁴ Heidegger busca reaccionar así a la idea de que los seres humanos pueden comprender el universo de una forma desapegada y desinteresada, revelando principios subyacentes en el mar de los fenómenos. Los seres humanos no nos relacionamos con las cosas a partir de una teoría implícita que tenemos de ellas. La comprensión de una cosa o un estado acontece siempre en el *uso*. Esto es lo que Gethmann denomina *pragmatismo del mundo de la vida*. ⁸⁵ Heidegger es un pragmatista porque la acción, que no es otra cosa que el trato operativo, es la estructura fundamental

del *Dasein* humano. Esto vale como un cambio de paradigma que va *de la conciencia a la acción*. ⁸⁶ «En el fundamento del nuevo enfoque de Heidegger hay una fenomenología de destrezas cotidianas “no concientes” para hacer frente a la vida y que están en la base de toda inteligibilidad». ⁸⁷

El comprender las cosas como utilizabilidad (*Zuhandenheit*) presupone la *situación hermenéutica*, es decir la precomprensión del existente humano (*Dasein*) como estar-en-el-mundo. Sin duda el análisis de la *praxis* de Heidegger acentúa los aspectos *sociales* y *pragmáticos* de la constitución de mundo. ⁸⁸ Las destrezas y prácticas cotidianas compartidas, en las que somos socializados, proveen las condiciones necesarias para que las personas escojan objetos, se entiendan a sí mismas como sujetos y le encuentren sentido a su vida. El ser humano es un ser sencilla y esencialmente interpretador de sí mismo. «Los griegos tenían un término adecuado para las »cosas«: las llamaban *prágmata*, que es aquello con lo que se las tiene que ver el trato propio de la ocupación (*praxis*)». ⁸⁹ Los entes con los que el *Dasein* humano se encuentra en el mundo circundante (*Umwelt*) son designados por Heidegger como equipo (*Zeug*) y poseen el carácter de la utilizabilidad. ⁹⁰ «En su respectivo contexto

de uso el equipo en su utilidad no es un mero «ahí», sino un respectivo «a-la-mano», para el uso aprovechable. Al modo de ser tal de equipo circundante por todos lados Heidegger lo llama por eso utilizabilidad (*Zuhandenheit*).⁹¹ Cada herramienta o equipo pertenece a un contexto-marco que Heidegger denomina todo-equipamental (*Zeugganzheit*).⁹² En ese marco comprendemos la *función* o el rol (*Bewandtnis*) de cada equipo y herramienta. Sin este marco no hay propiamente ni herramientas ni equipos. Para realmente *funcionar* un equipo tiene que *calzar* en un contexto funcional (*Bewandtniszusammenhang*).⁹³ Heidegger acentúa el saber de uso y no, como Aristóteles, un saber de la mera producción.⁹⁴ Heidegger muestra que cuando entramos en trato operativo, por ejemplo con un martillo, en primer lugar lo vemos como una herramienta y nunca como un mero objeto de contemplación. «El martillar mismo descubre la ‚manejabilidad‘ específica del martillo». ⁹⁵ Es en la situación donde se da trato con las cosas del mundo circundante en la forma de utilizabilidad, es decir, en sentido *poiético*. «Ver las cosas como *utilizables*, entonces, es verlas *poieticamente* y en términos de posibilidad para la producción y el uso. Pero el uso de algo implica una

comprensión previa del ser, y, por tanto, del ser del Dasein: esto se logra a través de la estructura dinámica de la trascendencia, Dasein es fundamentalmente praxis, que es el movimiento de Dasein en la comprensión de las posibilidades». ⁹⁶ En el trato operativo nunca vemos las cosas como meros objetos. La utilizabilidad de algo reside en que tiene carácter *significativo*. ⁹⁷ El mundo es un marco de acciones donde la función de los equipos son *socialmente* constituidos. El *Dasein* humano es ya siempre en-el-mundo y el trato operativo es siempre el supuesto del que se deriva la contemplación teórica. El punto de partida es siempre la *cotidianidad* y el *promedio*. «El *Dasein* habita o mora dentro de estas prácticas y en su equipo apropiado; de hecho, el *Dasein* adopta una posición sobre su ser siendo una subpauta más o menos integrada de prácticas sociales». ⁹⁸ Heidegger concibe la noción de utilizabilidad del equipo (*Zeug-Zuhandenheit*) para contraponerse a la ontología tradicional que ha pensado el ser del ente siempre como una presencia (*Vorhandenheit*). Por supuesto que podemos concebir un martillo como una cosa que posee propiedades o categorías (peso, medida, color, etc.) pero esto será una tematización ontológicamente posterior.

La presencia supone siempre una pérdida de la familiaridad primaria con el mundo y un des-vivenciar (*Entlebung*). Esto quiere decir que la significatividad viviente de la utilizabilidad ha desaparecido o se ha vuelto débil. Heidegger desconfía de la absolutización de la *presencia*. Ella es la forma que adopta la herramienta cuando es tematizada por la contemplación teórica o la explicación científica. No es que hay cosas ahí presentes y que luego son utilizadas como herramientas; en primer lugar hay siempre equipos con los que el *Dasein* humano entra en trato en la utilizabilidad. Este es el origen ontológico de la mirada científica y posee por ello un carácter *derivado*. La diferencia entre cosa y herramienta/equipo se muestra en el esquema de acción propio del uso. Así Heidegger desmantela la ontología del sujeto cartesiano y el punto idealista del neokantismo. En esta verdadera *teoría de la praxis* Heidegger intenta superar la tradicional distinción entre teoría y praxis. El modo de la contemplación teórica propio de la ontología de la presencia ya no ocupará más su lugar de privilegio que tiene en la tradición occidental sino que es un modo derivado de la praxis. La praxis originaria del *Dasein* humano es el momento unificador tanto de la utilizabilidad como de la pre-

sencia. Es en la estructura fundamental del cuidado (*Sorge*) donde ellas se mezclan. Cuando todo funciona correctamente los equipos y herramientas se remiten unos con otros. El mundo es un contexto práctico para la acción en el que las cosas son constituidas socialmente. Nosotros comprendemos qué es una cosa cuando entendemos su *función* dentro de la totalidad.⁹⁹ Pero cuando ocurre una *disrupción* de dicho funcionamiento la familiaridad con el mundo se altera, se quiebra y, finalmente, se rompe. El mundo se anuncia en caso de disturbios porque él ya no está más allí.¹⁰⁰ «La perturbación nos hace tomar conciencia de la función del equipo y el modo cómo calza dentro del contexto práctico».¹⁰¹ Heidegger analiza tres tipos de disturbios que pueden acontecer en el funcionamiento habitual de lo utilizable: 1) disfunción (*Auffälligkeit*), 2) rebeldía (*Aufsässigkeit*), 3) apremiosidad (*Aufdringlichkeit*).¹⁰² Un equipo puede: 1) no funcionar momentáneamente por un daño, 2) puede faltarle alguna pieza o función, y/o 3) estar irremediabilmente roto. Estos tres tipos de disturbios tienen la función de hacer pasar algo del modo de lo utilizable al modo de la inutilizabilidad (*Unzuhandenheit*) y finalmente a la presencia (*Vorhandenheit*). Dreyfus interpreta y reconstruye este oscuro pasaje de *Ser y Tiempo* como perturbaciones

de gravedad creciente.¹⁰³ El paso del modo de la utilizabilidad a la presencia convierte a la cosa en sentido estricto en un *objeto*. Aquí hace su entrada estrictamente la reflexión deliberativa propia del esquema de Sujeto-Objeto. Con cualquiera de estos modos de la perturbación se quiebra el estado de remisión dentro de la totalidad de los equipos. Así se pierde la *confianza básica* propia de nuestro estado originario de familiaridad con el mundo.

8. Conclusiones

1. La radicalidad de la filosofía de la técnica temprana de Heidegger se ve entre otras cosas en que con su fundamentación conceptual ha emprendido una sorprendente revisión de la *teoría de la acción*. En la nueva determinación de la fenomenología husserliana, en dirección a una *fenomenología-hermenéutica*, Heidegger ofrece un aporte radical al desmantelamiento de la filosofía de la conciencia y de toda forma de positivismo. En contra de la *tradición contemplativa* de la filosofía, Heidegger se concentra desde el inicio en el mundo de la vida y la facticidad del *Dasein*. Allí transforma a la fenomenología en una *fenomenología-hermenéutica*. Esto no significa solamente una *traducción* o una *inversión* del modelo

fenomenológico de Husserl sino una *renovación radical*. En la crítica de Heidegger a la concepción tradicional de la percepción tiene lugar un verdadero giro hacia la *filosofía pragmática*. La abstracción no es perfección sino una *modificación*. Ella no refleja la relación primaria entre el hombre y el mundo sino que es un modo derivado. Por lo tanto, y contrariamente a lo que sostiene el positivismo, no es que tenemos siempre una teoría científica previa y posteriormente aplicación de acciones técnicas. Tecnología no es casi nunca ciencia aplicada.

2. Heidegger consideró a la obra de Aristóteles no solo como mero pasado de la historia de la filosofía, sino que emprendió una *apropiación crítica* de la misma. Él quiso probar detalladamente que el sentido del ser para los griegos estaba regido por el modelo de la producción-uso de los entes. La *poíesis* es el modelo que sigue toda acción y por ello Heidegger dice que el ser es, en primer lugar, ser producido (*Hergestelltsein*). La meta era encontrar un nuevo acceso filosófico a la vida humana. El fenómeno de la movilidad (*kínesis*) y la nueva interpretación de la *oúsia* (bienes a nuestra disposición para el uso) fueron decisivos. Para Aristóteles, la máxima actividad de la vida humana era la *theoría*.

Esta dimensión tiene, en Aristóteles, una prioridad absoluta. Con lo anterior se cierra así la posibilidad de un acceso verdadero a la vida humana. Heidegger transformó la estructura de los movimientos fundamentales de la vida de tal manera que ganaran un nuevo carácter ontológico y perdieran el sentido ético. La *theoría* no será más considerada como la máxima determinación de la vida humana. La *praxis* pasará a ocupar ese lugar, es decir: la *praxis* es la raíz ontológica de la existencia humana. Como se ha mostrado aquí la *praxis*, para Heidegger, contiene un alto grado de resabio *poiético*. La *poiesis* debe leerse desde el trasfondo de una nueva interpretación de las categorías de *oúsia* y de *kínesis*. Así, la experiencia originaria para los griegos fue el trato con los bienes a disposición para su uso en el mundo circundante. Con este punto de partida se evita una filosofía de la técnica que *reduzca* su análisis sólo al fenómeno de la producción o del trabajo.

222

3. El modo primario (ontológico) en que se dan los entes no es la mera *objetualidad* sino su *disponibilidad* y su *utilizabilidad* en el mundo circundante. Esta génesis ontológica se transforma en una objeción fundamental a la fenomenología de Husserl y a toda

la filosofía de la conciencia. En lugar del modo puro de la teoría, Heidegger busca un abordaje diferente de nuestra relación con los entes bajo la forma del *trato operativo*. Así el trato y su particular forma de *conocimiento implícito* son parte del modo constitutivo del estar-en-el-mundo. No hay creencias, reglas o contenidos mentales para aclarar. Hay sí prácticas y destrezas que nos constituyen y que nos permiten encontrarle sentido al mundo circundante. Estas destrezas permiten además que manipulemos equipos que ya poseen un significado para nosotros en términos de función y propósitos. Sostengo que aún cuando Heidegger intenta superar la tradicional distinción entre teoría y praxis es un hecho claro que en *Ser y Tiempo* el modo de la utilizabilidad posee una prioridad ontológica a la mera presencia.

4. Con este nuevo punto de partida, acerca de la relación ontológica entre *Dasein* y mundo, Heidegger critica la diferenciación entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo. En el uso de los entes del mundo circundante hay más que una mera acción *con-arreglo-a-fines*. La determinación práctica del *Dasein* implica un abandono del modelo mentalista tra-

dicional. El *Dasein* para Heidegger no es percepción a través del contenido teórico, sino también conocimiento senso-motor y situación-emocional enraizado en la propia corporalidad. *Dasein* es acción comprometida y en ello se basa su trato con el mundo circundante. Se abre así una nueva posibilidad de pensar la filosofía de la técnica desde la *praxis*. Se ofrece una nueva perspectiva desde los usuarios de los equipos quienes poseen ya ciertas destrezas y saberes con las que ellos enfrentan exitosamente su desempeño en el mundo. La acción y el saber técnicos son nuevamente redimensionados desde el trasfondo de la *praxis* humana. Se funda así una ontología de la técnica desde una concepción antropológica diferente. Así hombre y técnica pueden ser tematizados juntos sobre la base de la ontología fundamental. Es decir, pensamos la filosofía de la técnica como *prima philosophia*. Por esto mismo, es posible hablar de una filosofía de la técnica implícita en la obra temprana de Martin Heidegger.

Notas

- ¹ Volpi, F. «El hombre entre el nihilismo de la técnica y la responsabilidad ético-política», en *América y la idea de la nueva humanidad*, SAF Colección Perspectivas, Tomo IX, Córdoba, 2003, pp. 83-99.
- ² Platon, *Gorgias*, traducción de Otto Apelt, Meiner,

Leipzig, 1914, pp. 463^a-466^a.

- ³ Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, traducción de Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich: Artemis&Winkler, 2001, pp. 4 1140 ss.
- ⁴ Mitcham, C. *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. 70 ss.
- ⁵ Corona, N./Irrgang, B. *Technik als Geschick?*, J. H. Röhl, Dettelbach, 1999, p. 10.
- ⁶ *Ídem*, p. 11.
- ⁷ Ciapuscio, H. *El fuego de Prometeo. Tecnología y Sociedad*, Eudeba, Bs. As., 1994; Bunge, M. *Epistemología. Curso de actualización*, Siglo XXI, Bs. As., 1997; Corona, N./Irrgang, B. *Technik als Geschick?*, J. H. Röhl, Dettelbach, 1999.
- ⁸ Luckner, A. *Heidegger und das Denken der Technik*, transcript, Bielefeld, 2008.
- ⁹ En este sentido Ihde observa: «*Ser y Tiempo* no trata específicamente la cuestión de la tecnología, sin embargo es muy sencillo de observar que la dimensión práxica de la *utilizabilidad* podría interpretarse como la condición de posibilidad de la tecnología» Ihde, D. *Technics and Praxis. Boston studies in the philosophy of science*; v. XXIV, D. Reidel Publishing Co. Dordrecht, Holland; Boston, 1979, 38.
- ¹⁰ Sobre esta tesis: Cf., Volpi, F. (1984) *Heidegger e Aristoteles*, Padova, Daphne; (1988), «*Dasein comme Praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*», en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, 1-41; (1989), «'Sein und Zeit': Homologien zur 'Nikomachischen Ethik'», en *Philosophisches Jahrbuch* 96, 225-240; (1996) *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, 33-65; (2003), «Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage», en Thomä D. (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, 26-37; (2006), «L'appropriate di Aristotele nel quadro del confronto con i Greci», en Günther, H.-Ch. Und Rengakos, A. [Hrsg.] *Heidegger und die Antike*, München: C. H. Beck, 237-258; (2007a), «In Whose Name? Heidegger and 'Practical Philosophy'» en *EJTP*, London and New Dehli,

- 31-51; (2007b), «Der Status der existenzialen Analytik (§§ 9-13)», en Rentsch T. *Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 29-50.
- ¹¹ Schirmacher, W. *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Karl Alber, Freiburg/München, 1983; Seubold, G. *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Karl Alber, Freiburg/München, 1986.
- ¹² La publicación gradual de las primeras Lecciones de Friburgo y Marburgo ha mostrado que el programa filosófico de Heidegger se comenzó a pergeñar y profundizar en esos primeros años de intensa actividad docente. Al mismo tiempo, estas publicaciones representan un valioso material para la reconstrucción de la pre-historia de *Ser y Tiempo*, 1927.
- ¹³ Luckner, A. *Heidegger und das Denken der Technik*, transcript, Bielefeld, 2008, p. 7.
- ¹⁴ Irrgang, B. *Philosophie der Technik*, WBG, Darmstadt, 2008, p. 31.
- ¹⁵ Gehlen, A. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker & Dünnhaupt, Berlin, 1940.
- ¹⁶ Corona, N./Irrgang, B. *Technik als Geschick?*, J. H. Röhl, Dettelbach, 1999, p. 12.
- ¹⁷ En ésta línea se puede mencionar, de los Estados unidos, a los siguientes autores: Don Ihde, Albert Borgmann, Hubert Dreyfus y Terry Winnograd; mientras que en Alemania, se cuentan, Andreas Luckner y Bernhard Irrgang, entre otros.
- ¹⁸ Para visualizar el punto exacto en cuestión entre la concepción de fenomenología de Husserl y de Heidegger es recomendable la siguiente monografía, a saber: Cristin, R. *Edmund Husserl Martin Heidegger Phänomenologie*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1999.
- ¹⁹ Heidegger, M. GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*, Hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a/M, 1998, p. 73.
- ²⁰ Husserl, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos I*, 1910/11, pp. 289-290.
- ²¹ Husserl, E. HUA III/1, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hrsg. von K. Schumann, Nijhoff, Den Haag, 1976, pp. A 44, 51.
- ²² Husserl, E. HUA XIX/1, *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, Hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, Den Haag, 1984, pp. A 352; A 330.
- ²³ Husserl, E. HUA XVIII, *Logische Untersuchungen I: Prolegomena zur reinen Logik*, Hrsg. von E. Holenstein, Nijhoff, Den Haag, 1975, p. A 243.
- ²⁴ En tal sentido Ihde, en *Technics and Praxis. Boston studies in the philosophy of science* en la página 38 sostiene lo siguiente: «El acto intencional en Husserl es así: “un-Ego-que-conoce-mundo”. Debería notarse preliminarmente que la interpretación en el contexto husserliano está apegado predominantemente a la versión más tradicional de la percepción y a la caracterización cognitiva del acto como ‘mental’».
- ²⁵ Heidegger, M. GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, Hrsg. von Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt a/M., 1979, p. 147, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie (Kriegnotsemester 1919 /Sommersemester 1919)*, Hrsg. von Bernd Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a/M., 1987, pp. 87-99.
- ²⁶ *Idem*, pp. 71-72.
- ²⁷ El concepto de *Lebenswelt* era usado por Heidegger ya en los años '20, ver: Heidegger, M. GA 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, Hrsg. von Claudius Strube, Klostermann, Frankfurt a/M, 1993. Por su parte Husserl sistematizará esta noción en su escrito *Krisis*, ver: Føllesdal, D. «The Lebenswelt in Husserl»; en Haaparanta, Kusch y Niiniluoto [ed.] *Language, Knowledge and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*, Acta Philosophica Fennica, Vol. XLIX, Helsinki, 1990, pp. 123-143.
- ²⁸ Por esta cuestión fracasó la redacción conjunta de Heidegger y Husserl del artículo *Phenomenology* para la *Encyclopedia Britannica*.
- ²⁹ La primera aproximación a la pregunta sobre la relación entre el *Dasein* y el *mundo* se puede localizar en las lecciones sobre *Agustín y el Neoplatonismo*. El Neoplatonismo distingue entre las cosas visibles y las invisibles. Las cosas visibles, los entes intra-mundanos, son para usar (*uti*); las cosas invisibles, Dios por ejemplo, son para gozar (*frui*). Con este esquema tiene lugar una minusvaloración del mundo circundante porque el mundo de las cosas invisibles es considerado como lo eterno, lo perfecto y lo más bello. Según

- Agustín tiene lugar una *perversio* cuando usamos de las cosas que debiéramos gozar o gozamos de lo que debiéramos usar. Para Heidegger, si Dios es tomado como *summum bonum*, nuestra vida en el mundo circundante desembocará necesariamente en el *quietismo*. Esta jerarquía de los valores (mundanos vs. celestiales) ingresa en la metafísica occidental fortalecida por el cristianismo. Por contraparte, para Heidegger, es en la forma del *uti* el modo en que primariamente se da la vida humana fáctica, lo que en lenguaje de *Ser y Tiempo* denominará la utilizabilidad (*Zuhandenheit*). Si la metafísica piensa el ser como mera presencia (*Vorhandenheit*) entonces no puede captar lo más propio de la vida fáctica. En estas lecciones se encuentra la raíz más profunda de la tríada *Dasein*, *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* que es fundamental para comprender la *primera sección* de *Ser y Tiempo* y para un replanteo de la filosofía de la técnica (Ver el punto 8 más adelante).
- ³⁰ Heidegger, M. GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie (Kriegnotsemester 1919 / Sommersemester 1919)*, Hrsg. von Bernd Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a/M., 1987, p. 91.
- ³¹ «Mientras que la idea básica en la fenomenología de Husserl es que constituimos el mundo a través de nuestro conocimiento, la contribución principal de Heidegger a la filosofía, me parece, es para enfocar la atención en la idea que toda actividad humana, todo nuestro modo de relacionarnos con el mundo, con un otro y con nosotros mismos, contribuye a la constitución del mundo». Føllesdal, D. «The Lebenswelt in Husserl»; en Haaparanta, Kusch y Niiniluoto [ed.] *Language, Knowledge and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*, Acta Philosophica Fennica, Vol. XLIX, Helsinki, 1990, p. 378.
- ³² Rentsch, T. *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, Piper, München/ Zürich, 1989.
- ³³ Heidegger, M. GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), Hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a/M., 1985, p. 109.
- ³⁴ Dreyfus, H. *Ser-en-el-mundo: Comentario a la División I de 'Ser y Tiempo' de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Stgo. de Chile, 1996, p. 102.
- ³⁵ La *destrucción* junto con la *reducción* y la *construcción* representa uno de los momentos centrales de la fenomenología. En las lecciones de 1920 la *destrucción* posee una dimensión fundamental. Destrucción no significa aquí aniquilación, sino *desmontaje* de los conceptos de la tradición filosófica para llegar al punto de inicio, ver: Heidegger, M. GA 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, Hrsg. von Claudius Strube, Klostermann, Frankfurt a/M., 1993, p. 16.
- ³⁶ Heidegger, M. (1988) GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*, Hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a/M., 1988, p. 72.
- ³⁷ «Esto fue en las lecciones tempranas de Friburgo y Marburgo en la que Heidegger intentó una compresión transformada de Aristóteles como base para su eventual quiebre con Husserl», en Sheehann, T., «Heidegger, Aristotle and Phenomenology», *Philosophy Today*, 1975, p. 87.
- ³⁸ Gadamer, H.-G. «*Heideggers theologische Jugendschrift*», en Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Fakultät (1922)*, Reclam, Stuttgart, 2003, p. 77
- ³⁹ Heidegger, M. GA 1 *Frühe Schriften (1912-1916)*, Hrsg. von F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a/M., 1978, pp. 56-57; GA 66 *Besinnung (1938/39)*, Hrsg. von Herman Heidegger, Klostermann, Frankfurt a/M., 1997, pp. 423-425; GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, Hrsg. von Herman Heidegger, Klostermann, Frankfurt a/M., 2000, p. 412.
- ⁴⁰ «El decenio que precede a la publicación de *Ser y Tiempo* (1927), que coincide con los últimos años de enseñanza en Friburgo y el interregno en Marburgo, son caracterizados especulativamente por el vigor con el cual Heidegger, en la confrontación con Aristóteles, lleva a cabo este intento fundacional», en: Volpi, F. *Heidegger e Aristoteles*, Daphne, Padova, 1984, pp. 32-33.
- ⁴¹ *Ídem*, p. 14.
- ⁴² Heidegger, M. GA 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zu Ontologie und Logik*

- (Sommersemester 1922), Hrsg. von Günter Neumann, Klostermann, Frankfurt a/M., 2005, pp. 367-371.
- ⁴³ *Ídem*, p. 347.
- ⁴⁴ *Ídem*, p. 398. Heidegger, M. GA 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)*, Hrsg. von Mark Michalski, Klostermann, Frankfurt a/M., 2002, p. 25.
- ⁴⁵ Heidegger realiza una sugestiva traducción del párrafo 1139 b 15-18 de la *Ética a Nicómaco*: «Establezcamos, pues, que son cinco los modos – y esto vale tanto para la afirmación como para la negación – por los cuáles el alma tiene y toma en custodia el ente en cuanto develado: el proceder técnico-productivo, la determinación que observa, discute y demuestra, la circunspección propia de la solicitud, la comprensión propiamente intuitiva, el inteligir puro», en Heidegger, M. GA 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)*, Hrsg. von Günter Neumann, Klostermann, Frankfurt a/M., 2005.
- ⁴⁶ Taminiaux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*, Grenoble, 1989, p. 153.
- Stolzenberg, J. «Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation», en Figal, G./Gander H.-H., *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Klostermann, Frankfurt a/M., 2005, 136.
- Volpi, F. «Der Status der existenzialen Analytik (§§ 9-13)», en Rentsch T. [Hrsg.] *Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007b, p. 37.
- ⁴⁷ En el libro 10 de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles llega al siguiente resultado: lo más propio de la vida humana (*bíos theorétikós*) es algo sobrehumano, divino, porque la vida contemplativa es un modo de vida propio de los dioses. (*Ética a Nicómaco*, E X 8, 1178b8-23) Así, en cuanto a los modos de saber, la *sophía* tenía una preeminencia sobre la *phrónesis* porque a ella no le compete la movilidad (*kínesis*) sino lo más alto y estable.
- ⁴⁸ Taminiaux, J. *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*, Grenoble, 1989, p. 186.
- ⁴⁹ Gethmann, C.-F. *Vom Bewußtsein zum Handeln. Das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache*, Fink, München/Paderborn, 2007, p. 144.
- ⁵⁰ Volpi, F. «Der Status der existenzialen Analytik (§§ 9-13)», en Rentsch T. [Hrsg.] *Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007b, p. 38.
- ⁵¹ Este texto fue compuesto por Heidegger de forma muy rápida para presentarse simultáneamente a un cargo de profesor ante las universidades de Marburgo y de Gottinga. Paul Natorp le pidió a Heidegger, por intermedio de Husserl, que redactara un texto breve que lo pusiera al corriente de sus últimas investigaciones. Finalmente Heidegger recibió un cargo de Marburgo como profesor extraordinario. De las dos copias que se hicieron de este texto una se perdió irremediamente en los bombardeos de la segunda guerra y la otra fue re-encontrada en el legado de Josef König y publicada en el *Dilthey Jahrbuch 6*, pp. 270-274.
- ⁵² Heidegger, M. GA 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)*, Hrsg. von Günter Neumann, Klostermann, Frankfurt a/M., 2005, pp. 273-274.
- ⁵³ Heidegger, M. GA 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)*, Hrsg. von Mark Michalski, Klostermann, Frankfurt a/M., 2002, p. 377.
- ⁵⁴ *Ídem*, p. 25.
- ⁵⁵ Heidegger, M. GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/1920)*, Hrsg. von H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt a/M., 1992, p. 34.
- ⁵⁶ Heidegger, M. GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*, Hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a/M., 1985, p. 86
- ⁵⁷ Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, traducción de Olof Gigon, Artemis&Winkler, Düsseldorf/Zürich, 2001, p. VI 2, 1139a31.
- ⁵⁸ Platon, *Charmides*, traducción de Ekkehard Martens, Reclam, Stuttgart, 2000.
- ⁵⁹ Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, traducción de Olof Gigon, Artemis&Winkler, Düsseldorf/Zürich, 2001, p. VI 5, 1140b 6-7.
- ⁶⁰ Ebert, T. «Praxis und Pofesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles», en *Zeitung für Philosophische*

- Forschung*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1976, p. 12.
- ⁶¹ Hubig, Ch. «Handlung und Enttäuschung. Überlegungen zur “technomorphen” Verkürzung des Handelns mit Blick auf Hegel und Heidegger», en Hubig Ch./Luckner A. / Mazouz N. [Hrsg.], *Handeln und Technik - mit und ohne Heidegger*, Lit-Verlag, Berlin, 2007, p. 38. Pocai, R. «Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität» (§ 14-18), in Rentsch, T. [Hrsg.] *Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007, p. 55. McNeill, W. *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the ends of Theory*, State University of New York Press, New York, 1999, p. 31.
- ⁶² Ebert, T. «Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles», en *Zeitung für Philosophische Forschung*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1976, p. 29.
- ⁶³ Heidegger, M. GA 19 *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/1925)*, Hrsg. von Ingeborg Schüßler, Klostermann, Frankfurt a/M., 1992, p. 270.
- ⁶⁴ Heidegger, M. GA 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)*, Hrsg. von Günter Neumann, Klostermann, Frankfurt a/M., 2005, p. 373.
- ⁶⁵ Heidegger, M. GA 25 *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. von Intraud Görland, 1977, p. 25. Las cursivas son nuestras.
- ⁶⁶ Gethmann, C.-F. «Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit“», in Gethmann-Siefert, A./Pöggeler, O. *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998, p. 272.
- ⁶⁷ Heidegger, M. GA 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)*, Hrsg. von Günter Neumann, Klostermann, Frankfurt a/M., 2005, p. 352.
- ⁶⁸ «La orientación práctica y la valoración positiva de la acción instrumental valen como partes centrales del pragmatismo filosófico», Gimmler, A. «Handeln und Erfahrung: Überlegungen zu einer pragmatischen Theorie der Technik» en Hubig Ch./Luckner A. /Mazouz N. [ed.], *Handeln und Technik - mit und ohne Heidegger*, Lit. Verlag, Berlin, 2007, p. 61.
- ⁶⁹ Heidegger, M. GA 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)*, Hrsg. von Günter Neumann, Klostermann, Frankfurt a/M., 2005, p. 352.
- ⁷⁰ Rentsch, T. *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, Piper, München/Zürich, 1989, p. 90.
- ⁷¹ Heidegger, M. GA 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)*, Hrsg. von Günter Neumann, Klostermann, Frankfurt a/M., 2005, p. 22.
- ⁷² *Ídem*, p. 353.
- ⁷³ En el sistema de clasificación del conocimiento de Michael Polanyi el *saber implícito (tacit knowledge)* representa aquel saber que no puede ser completamente expresado en palabras. El *saber implícito* posee una estructura fundamental que vale tanto para las habilidades corporales como cognitivas. Es visible en determinadas actividades que llevamos a cabo con maestría y destreza sin una clara conciencia al efectivizarlas y las que sólo *parcialmente* podemos reconstruir en términos de una teoría.
- ⁷⁴ Heidegger, M. GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. von Intraud Görland, 1977, p. 21.
- ⁷⁵ Rentsch, T. *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, Piper, München/Zürich, 1989, p. 92.
- ⁷⁶ Cada uno de estos términos tiene su propia historia en cuanto a la traducción. Son términos capitales para Heidegger y determinan la construcción conceptual de la Primera Sección de *Ser y Tiempo*. En primer lugar, *Dasein* es una palabra alemana común que hace referencia a la existencia humana corriente. Eso es a lo que Heidegger intenta apuntar: vida humana en su facticidad. Gao lo tradujo como ser-ahí, otros traductores como estar-ahí o ex-sistencia. Yo, siguiendo a Rivera, voy a dejarlo como *Dasein* agregando ocasionalmente el adjetivo “humano”. Considero que *Dasein* ha llegado a ser con el tiempo un término técnico dentro de la tradición

- filosófica también en español. *Dasein humano* quiere revertir la tradición cartesiana mostrando que el sujeto individual o la conciencia, de alguna manera, depende de las prácticas sociales compartidas. En segundo lugar, *Vorhandenheit* también es un término que existe en alemán corriente y que hace referencia a algo que está ahí delante de la mano. Fue traducido por Gaos como *ser-ante-los-ojos* haciendo referencia a la intensión de Heidegger de describir un modo propio de la objetivación en el paradigma de la visión. Rivera opta por *estar-ahí* o *estar-ahí-delante*. La desventaja clara de la traducción de Rivera es que puede llevar a confusión con *ser-ahí* como *Dasein*. He preferido usar para este modo de ser la palabra *presencia* para denotar eso que está delante y que no nos compromete ni nos afecta. En tercer lugar, *Zuhandenheit* no existe en el alemán cotidiano pero sí el adjetivo *zuhanden* que quiere decir *disponible*. Gaos la tradujo como *ser-a-la-mano* y Rivera como *estar-a-la-mano*. La ventaja es que refieren a *mano* como en alemán *Hand*. Sin embargo, son constructos que no siempre acentúan el carácter de aquello con lo que nos topamos familiarmente en el trato cotidiano. Justifico mi traducción de *Zuhandenheit* por utilizabilidad debido a esta raíz latina de *uti* que Heidegger analizara en sus lecciones sobre San Agustín de 1920. *Utilizabilidad* hace referencia además al útil (*Zeug*). Ver: Heidegger, M. GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, Hrsg. von Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt a/M., 1979.
- ⁷⁷ Volpi, F. *Heidegger e Aristoteles*, Daphne, Padova, 1984, p. 67ss.
Volpi, F. «In Whose Name? Heidegger and “Practical Philosophy”», en *EJTP*, London and New Dehli, 2007a, pp. 36-39.
- ⁷⁸ «La descripción del mundo como un fenómeno que posee una estructura distintiva propia que posibilita y pone de relieve el comportamiento óntico del *Dasein*, es tal vez la contribución más importante y original de *Ser y Tiempo*», en Dreyfus, H. *Ser-en-el-mundo: Comentario a la División I de ‘Ser y Tiempo’ de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Stgo. de Chile, 1996, p. 100.
- ⁷⁹ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 67.
- ⁸⁰ *Ídem*, p. 62.
- ⁸¹ Gethmann, C.-F. «Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit“», en Gethmann-Siefert, A./Pöggeler, O. *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 148.
- ⁸² Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 68.
- ⁸³ *Ídem*, p. 69.
- ⁸⁴ Gethmann, C.-F. «Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit“», en Gethmann-Siefert, A./Pöggeler, O. *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 146.
- ⁸⁵ *Ídem*, p. 143.
- ⁸⁶ Gethmann, C.-F. *Vom Bewußtsein zum Handeln. Das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache*, Fink, München/Paderborn, 2007.
- ⁸⁷ Dreyfus, H. *Ser-en-el-mundo: Comentario a la División I de ‘Ser y Tiempo’ de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Stgo. de Chile, 1996, p. 3
- ⁸⁸ Dreyfus, H. *Ser-en-el-mundo: Comentario a la División I de ‘Ser y Tiempo’ de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Stgo. de Chile, 1996, p. 99ss. Brandom, R. «Heideggers Kategorien in „Sein und Zeit“», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 45, Akademie Verlag, Berlin, 1997, p. 540.
- ⁸⁹ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 68.
- ⁹⁰ *Ídem*, pp. 68-69.
- ⁹¹ Rentsch, T. «„Sein und Zeit“ Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit», en Thomä, D. *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003, p. 60.
- ⁹² Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 68.
- ⁹³ *Ídem*, p. 85.
- ⁹⁴ Figal, G. *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1992, p. 64.
- ⁹⁵ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 69.
- ⁹⁶ Hanley, C. (2007) «Theory and Praxis in Aristotle and Heidegger», (acceso online el 01.11.07), <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Acti/ActiHanl.htm>.
- ⁹⁷ Brandom, R. «Heideggers Kategorien in “Sein und Zeit”», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 45, Akademie Verlag, Berlin, 1997, p. 534.
- ⁹⁸ Dreyfus, H. *Ser-en-el-mundo: Comentario a la División I de ‘Ser y Tiempo’ de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Stgo. de Chile, 1996, p. 108.

⁹⁹ Gethmann, C.-F. «Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit“», en Gethmann-Siefert, A./Pöggeler, O. *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998, p. 147.

¹⁰⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 75.

¹⁰¹ Dreyfus, H. *Ser-en-el-mundo: Comentario a la División I de 'Ser y Tiempo' de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Stgo. de Chile, 1996, pp. 111.

¹⁰² *Ídem*, p. 73.

¹⁰³ Dreyfus, H. *Ser-en-el-mundo: Comentario a la División I de 'Ser y Tiempo' de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Stgo. de Chile, 1996, pp. 81-93.

**Reseñas,
críticas,
comentarios**

(A cargo de Willy Thayer)

