

El problema del conocimiento en el primer Heidegger

The problem of knowledge in the first Heidegger

Constanza Iturriaga Baeza¹
constiturriaga@gmail.com

Recibido: 16/10/2022
Aceptado: 02/12/2022
DOI: 10.5281/zenodo.7493161

RESUMEN

El presente artículo se propone analizar, de acuerdo con Heidegger, el problema del conocimiento y la relación y modo de ser entre sujeto y objeto que subyace en éste, esbozando, para ello, un lineamiento general de las tesis constitutivas y presupuestos básicos que han operado en su tematización a lo largo de la tradición metafísica filosófica. Se tomará por referencia la etapa del primer Heidegger y la analítica-existencial del Dasein como base desde la cual observamos el fenómeno del conocer.

Palabras clave: Heidegger, Fenomenología, Conocimiento, Sujeto.

ABSTRACT

This article intends to analyze, according to Heidegger, the problem of knowledge, the underlying relationship between subject and object, and the ontology involved in this relationship, elaborating, for this, a general outline of the fundamental theses and basic presuppositions that have operated in their schematization throughout the philosophical metaphysical tradition. The period corresponding to the first Heidegger, and the existential analysis of the Dasein will be taken as a reference and basis from which we observe the phenomenon of knowledge.

Keywords: Heidegger, Phenomenology, Knowledge, Subject.

¹ Licenciada en Filosofía, Magister en Análisis Existencial, Estudiante de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte en Universidad de Chile.





Contexto de la pregunta por el conocimiento

Señala Heidegger (2009) -en la entrevista *Der Spiegel* respecto del carácter de su quehacer filosófico- que “[t]odo mi trabajo en los cursos y seminarios en los últimos treinta años sólo ha sido, en lo fundamental, una interpretación de la filosofía occidental” (p.75). Entonces el problema del conocimiento y el examen de la posibilidad misma de la epistemología, tal y como ha sido abordada desde la tradición, necesita ser posicionada de modo central dentro de la obra y proyecto del autor. Para ello proponemos examinar la introducción de esta problemática en el primer Heidegger, específicamente en el seminario de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (2006), y en *Ser y Tiempo* (2005)². Los párrafos utilizados serán el §20 y el §13, respectivamente.

Para comenzar, podríamos preguntarnos ¿qué es, en definitiva, lo problemático del conocimiento? ¿Por qué y en qué contexto el conocimiento se nos aparece como algo problemático? En orden a responder estas interrogantes, lo primero es inscribir la introducción de la temática de la ciencia y el conocimiento en el plan y proyecto del autor en las obras mencionadas. En *Prolegómenos* (2006), Heidegger tiene como objetivo principal revisar la concepción de tiempo en tanto que hilo conductor para el abordaje de la cuestión por el ser y para ello se plantea la necesidad de exponer las condiciones de posibilidad que permitan, posteriormente, una fenomenología de la naturaleza e historia, como elemento subyacente a la concepción del tiempo y a la pregunta misma

² Si bien el seminario fue dictado en Marburgo en 1925, y *Ser y Tiempo* fue publicado en 1927, los desarrollos y lineamientos estructurales análogos entre ambos, han favorecido el ver en estas lecciones una suerte de versión temprana de *Ser y Tiempo*. Curioso resulta, por tanto, que al igual que en *Ser y Tiempo*, en *Prolegómenos* no se concluya el cometido principal de la propuesta, y que teniendo en vista la consideración sobre el concepto del tiempo, no se aborde la temporalidad propia del Dasein.

por el ser³ (pp. 15-25). Desde el primer párrafo, nos situamos ya en una problemática específica, a saber, el desarrollo de las ciencias, sus objetos de dominio y estudio, y la condición de posibilidad del fenómeno del conocimiento en tanto tal. Luego se fundamenta la elección de un análisis fenomenológico respecto al tiempo, la historia y la naturaleza, por sobre el análisis teórico sobre las categorizaciones propias de las ciencias y del método científico.

En *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2005), el lugar y problematización del conocimiento es similar (dado que su proyecto propone la búsqueda de un saber filosófico radical, el cual está abocado a la elaboración y desarrollo de la pregunta por el ser) La comprensión, por ende, juega un rol fundamental puesto que incumbe tanto a la pregunta por el *ser*, como a la posibilidad de comprender este *preguntar*, y al ente mismo de *quien* pregunta. En este sentido es relevante enfatizar que la analítica existencial no corresponde a una antropología filosófica, sino a la posibilidad de realizar una ontología fundamental. Dicho de otro modo - y a riesgo de ser reduccionista- lo que conocemos de *Ser y Tiempo* (la llamada “Primera Parte”), es un análisis preparatorio para la pregunta por el ser. Y si la pregunta por el ser es la orilla hacia la cual queremos llegar, entonces el abordaje fenomenológico acerca del ‘quién’ que pregunta – que constituye la analítica-existencial- es el necesario paso de transición para abordar la pregunta por el ser. En este contexto, la problemática del conocimiento y las consideraciones respecto a las ciencias, aparecen desde temprano. En el §3, por ejemplo, el autor ya plantea:

Ser es siempre el ser de un ente. El todo del ente, según sus diferentes sectores, puede convertirse en ámbito del descubrimiento y la delimitación de determinadas regiones esenciales. Éstas, por su parte, p. ej., la historia, la

³ Esto resulta especialmente iluminador tomando en consideración el subtítulo que sugiere el mismo Heidegger (2006) para estas lecciones: *Prolegómenos para una fenomenología de la historia y de la naturaleza*; y el título del §1: *Naturaleza e historia: dominio de objetos para las ciencias*. (p.16)



naturaleza, el espacio, la vida, el Dasein, el lenguaje, etc., pueden ser tematizadas como objetos de las correspondientes investigaciones científicas. La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales (Heidegger, 2005, p. 32).

Ahora bien, esta primera introducción dialoga a cabalidad con la introducción de la temática de las ciencias en *Prolegómenos*. Dice Heidegger (2006): “[n]o está escrito que por el hecho de que la ciencia de la historia trate de la historia, esta historia, tal como se entiende en la ciencia, tenga que ser necesariamente también la realidad histórica verdadera” (p.16). Y más adelante:

Podiera ser que para el modo científico posible de alumbrar un campo de cosas haya algo esencial que necesariamente le quede cerrado; es más que le tenga que quedar cerrado, si la ciencia quiere responder a su cometido más propio [...] Son las ciencias las primeras en dar lugar a la separación al reducir historia y naturaleza a dominios de objetos (Heidegger, 2006, p.16).

En ambos textos, por tanto, la introducción del conocimiento y las ciencias se ha realizado prácticamente desde el inicio. La crítica a las ciencias positivas y al método científico en general -junto con la adyacente interpretación de la filosofía occidental que el propio autor reconoce como su quehacer filosófico (Heidegger, 2009)- es algo que subyace en la obra del autor. Ahora bien, cabe preguntar en este punto ¿qué es lo que queda cerrado en el modo científico y por qué se afirma que naturaleza e historia, en tanto que ciencias, han sido *reducidas* al dominio de objetos?

El problema del conocimiento

La tesis central de Heidegger, tal y como se expresa en el §13 de *Ser y Tiempo* (2005, p.86), es que el conocimiento del mundo es un modo fundado del *estar-en* [*In- Sein*] del Dasein. Lo que quiera decir esto se

comprenderá tanto mejor en cuanto separemos la temática en tres áreas de análisis.

a) Presupuestos sobre el modo de ser y relación implicados en el conocimiento

Para que pueda haber conocimiento, es necesario que exista una relación, a saber, la particular relación que existe entre quien realiza el acto de conocer y aquello a lo que éste se dirige, es decir, un sujeto cognoscente de un lado y un objeto cognoscible por el otro. Ahora bien, ¿cómo puede ocurrir el conocimiento?, ¿qué es el conocimiento? y ¿dónde encontrarlo si éste no parece estar ni en el objeto a conocer, ni en el sujeto que conoce (puesto que no es una cualidad que el sujeto pueda tener, tal como color o extensión y porque, por lo demás, si tuviese conocimiento no necesitaría dirigirse a aquello por conocer)? ¿Dónde está, por lo tanto, este conocimiento y cómo ocurre? Hasta ahora, hemos mencionado que desde la tradición hay, al momento de conocer, una relación -de ser- entre dos entes: el ente que conoce (que es el sujeto) y el ente por conocer (el objeto o naturaleza). Y dado que el conocimiento no se encuentra en el objeto, entonces el conocimiento deberá encontrarse necesariamente en el sujeto. Sin embargo, el conocimiento no está en este sujeto del mismo modo en que dicho sujeto tiene una propiedad o cualidad externa. El conocimiento no se halla en la ‘cosa-sujeto’ [*Subjekt-Ding*], sino ‘dentro’ suyo, ‘en la mente’ o conciencia (*in mente*). (Heidegger, 2006, p.202). Y es justamente esta caracterización la problemática, puesto que presupone una interpretación que sitúa al sujeto y al objeto como compartiendo *un mismo modo de ser* y, aunque desde la tradición se pueda distinguir -y se distingan de hecho- las diferencias entre uno y otro (*res cogitans* y *res extensa*), ambos han sido ya tratados de modo análogo respecto a su ontología fundamental. Sólo sentadas estas bases, el conocimiento puede



aparecer como algo problemático, pues lo que aquí se supone es una relación de ser entre dos entes *que están-ahí* y esta relación de ser entre sujeto y objeto, es reducida, según lo recién expuesto, a una relación de algo externo con algo interno.

b) La relación de sujeto y objeto caracterizada a partir de su *estar-ahí*.

De acuerdo con lo expuesto en el punto anterior, cabe preguntar ahora ¿qué quiere decir que, respecto a la cuestión del conocimiento del mundo, se haya presupuesto esta relación de ser entre dos entes que *están-ahí*? Es justamente a partir de esta pregunta -desde nuestro punto de vista- que se explica de mejor modo por qué no existe una correspondencia entre Dasein y sujeto, y mundo y objeto. El carácter ontológico que presupone esta relación (el *carácter reico* de sujeto y objeto), es la base a partir de la cual se constituye una problemática y es lo que lleva, de hecho, a responder desde la tradición con la *adaequatio intellectus et rei*. Ahora bien, ni Dasein ni mundo son dos entes que simplemente *estén-ahí*. Y no son dos entes que *estén-ahí* porque para que un ente, cualquiera que sea éste, pueda *aparecer* como simplemente *estando-ahí*, es necesario reducirlo, sacarlo de su red de remisiones, con lo que deja de ser el ente con el cual tratamos y nos ocupamos constantemente en la cotidianidad. De este modo, mermado en su respectividad y mundanidad, logra ahora *aparecer* y aparece como algo que *está-ahí*.

Este *estar-ahí* [*Vorhandensein*] muestra el modo de ser del ente intramundano cortado de su red remisional, sacado de su mundicidad, y es lo que Gaos -en su traducción de *Ser y Tiempo* (1993)- ha traducido al español como *ser ante los ojos*. Rivera (2005), por su parte, propone traducir este modo de ser como *estar-ahí*, por cuanto guarda relación con

aquello que ‘*está allí delante*’, que *aparece* y ‘*está a la vista*’. Cuando tratamos con los entes en la cotidianidad, la relación que se da primeramente con ellos es la relación con el *útil* [*Zuhandenes*]⁴, en que lo propio de este ente no es justamente que *aparece*, sino al contrario, más bien *desaparece* en el trato cotidiano, siendo invisibilizado por nuestra misma ocupación con él (al contrario de lo que ocurre en la mirada teórica o contemplativa en la que justamente las ‘*cosas*’ *aparecen*). Originariamente, el útil no es realmente aprehendido como una cosa (*res*) que se nos hace presente *a la vista*, al contrario, es primeramente el trato con él en la ocupación de la cotidianidad lo que permite que algo se nos puede *aparecer* ante la vista, que se cosifique, dando paso a la mirada teórica y contemplativa que nos saca de la cotidianidad de la mirada circunspecta. Dado que la constitución fundamental del Dasein es *estar-en-el-mundo* [*In-der-Welt-sein*], entonces es el ‘*estar-en*’ el fenómeno originario que ha sido omitido en la problemática del conocimiento. El conocer es *una* manera del *estar-siendo-en*, pero no *la* manera básica ni fundamental del *estar-siendo-en-el-mundo*.

Sobre las nociones de sujeto y objeto, consideramos necesario agregar algunas aclaraciones adicionales respecto a la ‘no-correspondencia’ entre ellos, y Dasein y Mundo. Primero, el sujeto “comporta ontológicamente la posición *subiectum* (ὑποκείμενον), por más que uno se defiende ónticamente en la forma más enfática contra la ‘sustancialización del alma’ o la ‘cosificación de la conciencia” (Heidegger, 2006, p.71). La referencia a la sustancia es siempre inevitable al tratar con el sujeto, ὑποκείμενον es lo que subyace, es donde ocurre y puede ocurrir cualquier predicado, pero él mismo no se predica de nada (desde entonces su ligazón con οὐσία, con esencia y subsistencia) Pero el Dasein es justamente aquel ente *cuya esencia consiste en su existencia* (Heidegger,

⁴ Gaos en su traducción de *Ser y Tiempo* (1993), propone ‘ser a la mano’.



2006, p.67) y, por tanto, sus cualidades y características fundamentales no pueden predicarse de él tal como si fuesen propiedades de un ente que *está-ahí*, si no siempre modos de ser posibles para sí mismo.

Por otra parte, el objeto definido a partir de este *estar-ahí-delante*, no puede coincidir con Mundo, puesto que Mundo no está puesto allí delante, ni se nos opone o pro-pone, ni está lanzado ante uno, sino que el Mundo es aquello en lo que el Dasein vive de modo concreto, fáctico. Por otra parte, si en el Mundo encontramos “la totalidad de lo ente, primeramente, como “*prágmata*” (en tanto útiles), entonces sólo mediante la tematización de aquellos podrían luego aparecer como objetos, exentos de su trato cotidiano y de la manipulación cotidiana” (Acevedo, 1985, p.92). Tampoco podemos considerar al mundo del mismo modo en que consideramos al objeto externo, dado que el mundo mienta ya un momento de la estructura constitutiva y fundamental del Dasein. No pueden ser plenamente separados ni divididos por cuanto están en una co-determinación constitutiva y esencial el uno con el otro. Esto es lo que expresan los guiones respecto a la caracterización del Dasein como *estar-en-el-mundo*, la cual sigue el uso del propio de Heidegger en el alemán original *In-der-Welt-sein*. A riesgo de ser reiterativa, es necesario enfatizar que sólo podemos conocer en la medida en que ya *estamos-en-el-mundo*; nunca hubo un momento (previo) en que el Dasein ‘no tuviese mundo’, sino que desde que somos un Dasein estamos siempre ya *en-el-mundo*, *junto-a* y en *medio-de* todo ente. El conocimiento, por lo tanto, tampoco es algo que se adquiriera una vez constituidos como sujetos, ni hay primero un sujeto exento de mundo y luego un mundo al cual éste tenga que acceder, sino que desde que somos, somos *estando-en-medio-del-mundo*.

c) Tipos de conocimiento

Siguiendo a Acevedo (1985) y a Heidegger (2005), consideramos que pueden destacarse cuatro modos de conocer, los cuales son necesarios de esclarecer para distinguir cómo y por qué es que resulta problemático su abordaje desde la tradición. Antes, sin embargo, es necesario volver la mirada al fenómeno de la *comprensión* en el primer Heidegger por cuanto se relaciona con el fenómeno del conocimiento en general (como se podrá observar a partir de este análisis realizado a grandes rasgos y a riesgo de un gran reduccionismo) Lo primero a considerar es que tanto la comprensión como la disposición afectiva,⁵ son para el Dasein existenciales, es decir, características constitutivas que no podríamos llamar categorías, cualidades, ni predicados, puesto que la existencialidad del Dasein tiene en vista el fenómeno unitario de su existencia y constitución, lo cual no es posible separar en partes.

Una vez tomada en cuenta esto, distinguiamos cuatro modos de conocimiento, tomando por referencia a Acevedo (1985) en *Sobre el “problema” del conocimiento en Heidegger*: (1) la comprensión de ser; (2) el ver fenomenológico en Heidegger; (3) el conocer propio de la mirada de circunspección; (4) el conocimiento teórico como tal. Es el cuarto modo de conocimiento el que ha planteado la problemática inscrita en la tradición.

El primer modo de conocimiento refiere a la comprensión pre-ontológica del ser, en la cual nos movemos desde siempre como en un horizonte respecto a lo que nos rodea y a nosotros mismos. El Dasein desde que es Dasein, es ya siempre comprensión. Y el carácter “pre-ontológico” refiere a que aquella comprensión no es una comprensión

⁵ La palabra que se ha traducido como ‘Disposición Afectiva’, es la palabra alemana *Befindlichkeit*. Rivera, en su traducción de *Ser y Tiempo* (2005, p. 474), plantea que en la traducción de Gaos (1993), éste traduce *Befindlichkeit* como “encontrarse”, ya que el Dasein siempre se encontraría en algún estado afectivo.



referida a la medianidad (comprensión media), ni a conceptos, ni a una teoría u objeto teórico sobre el ser, sino al mencionado carácter existencial de comprensión: nuestra comprensión, involucra también -y cada vez por vaga que sea- una comprensión del ser. Es por eso que, sin necesidad de conceptualizar ni dirigir la mirada hacia el ser, podemos comprender cuando alguien utiliza expresiones como ‘el pasto es verde’, ‘la marea está en calma’ o ‘soy amigable’. Su carácter pre-ontológico refiere a que no hay un momento anterior, una prioridad antecesora-temporal entre el comprender, existir y comprender el ser: en cuanto existe un Dasein, éste ya se mueve en un horizonte de comprensión desde el cual se iluminan tanto su propio ser como el del resto de lo ente.

El segundo modo de conocimiento es el ver fenomenológico en Heidegger. Este ver fenomenológico consiste en una radicalización de la comprensión pre-ontológica (Acevedo, 1985, p.87) y, en cierto modo, acusa -desde nuestro punto de vista- la influencia Husserleana en el desarrollo posterior de la fenomenología hermenéutica en Heidegger, por cuanto procede de modo similar en su metodología al poner en tela de juicio cada desarrollo teórico alcanzado por una u otra disciplina respecto a lo que será analizado. Considérese, por ejemplo, el §32 de Ideas I, *La ἐποχή fenomenológica*:

Así, pues, desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; no hago absolutamente ningún uso de lo que es válido en ellas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de fundamento (Husserl, 2013, p.145).

No es el propósito del siguiente análisis encontrar paralelos en los procedimientos fenomenológicos de cada autor, sin embargo, no podemos evitar observar una cierta analogía, al menos respecto a ciertos supuestos básicos de la actitud natural y la actitud teórica en Husserl y Heidegger,

respectivamente (por más que -según este último- la radical ruptura con la tradición metafísica no habría ocurrido precisamente con Husserl) Ahora bien, con Heidegger la mirada fenomenológica implica desde siempre, por lo mencionado a partir del carácter existencial de la comprensión, una interpretación. Esta interpretación fenomenológica no implica un conocimiento de las propiedades de tal o cual ente, sino más bien la determinación de las estructuras constitutivas de los entes.

El conocer propio de la mirada de la circunspección, es el que surge a partir del trato con el ente intramundano. El trato primario del Dasein con éste es un trato de uso y manipulación, en que el útil pone de manifiesto su misma utilidad y funcionalidad. En el manejo del útil y en su ocupación hay, implícitamente, un modo de conocer que no es el propio de la mirada teórica. No necesitamos, por ejemplo, saber la nomenclatura química del agua para beberla, para limpiar con ella, o para saber que ella moja. Tampoco necesitamos tener bien delimitado el concepto del lápiz mientras lo ocupamos para escribir o pintar (lo que necesitamos en este trato, es simplemente que el útil funcione, que se manifieste simplemente en su basal utilidad).

El conocimiento teórico como tal, es aquel que ocurre en la medida en que mi trato originario y cotidiano con el ente intramundano se ve interrumpido. Esta interrupción puede suceder porque algo en el útil deja de funcionar como de costumbre, o bien, algo en él nos sorprende comportándose entonces de un modo inesperado. Ahora bien, ¿cómo ocurre exactamente este paso del ente-útil al ente-compareciente? Tomemos uno de los ejemplos anteriores, digamos, el lápiz: imaginemos que estamos escribiendo a mano con un lápiz de tinta azul; mientras escribo, no estoy pensando en el lápiz, sino simplemente en lo que estoy escribiendo. De pronto el lápiz deja de escribir y la tinta no sale. Entonces, a menudo y literalmente, lo ponemos frente a nosotros y lo miramos. Recién entonces aparece y puede ser entendido como un objeto teórico,



como algo que -volviendo a lo que mencionaba en la sección II- *está-ahí* (frente a los ojos). En palabras de Heidegger:

Este ya-estar-en-medio-de no es un mero quedarse boquiabierto mirando un ente que no hiciera más que estar presente. El estar-en-el-mundo como ocupación está absorto en el mundo del que se ocupa. Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere una previa deficiencia del quehacer que se ocupa del mundo (Heidegger, 2005, p.87).

En *Prolegómenos* (2006), el autor plantea: “[c]onocer no es sino una manera de estar-siendo-en-el-mundo y, no precisamente la manera primaria, sino un modo de ser fundado del estar siendo-en-el-mundo, solo posible sobre la base siempre de una actuación que no es cognoscitiva”.

Queda, de este modo examinado lo que en un principio sólo enunciamos: en el Heidegger de esta etapa, el conocimiento es un modo de ser fundado en el *estar-en*.

Entonces, para que el conocimiento teórico sea posible, se necesita esta reducción del ente que está a la mano a su mera apariencia, a su *estar-ahí* delante de los ojos. Lo así reducido es su mundo. El útil, el ente con el cual nos ocupamos en la cotidianidad, no salta a la vista, sino más bien lo contrario, *desaparece* de esta mirada, quedando en otra, *circumspecta*. Esta mirada circumspecta es totalitaria y abarcadora de todo aquello con lo que nos ocupamos y tratamos constantemente. Cada útil, en tanto útil, conforma un propio mundo, su red remisional. Sin embargo, en el conocer teórico [*Erkennen*], estas remisiones son mermadas. Dicho de otro modo, al dirigir nuestra mirada hacia un ente y detenernos en él, en esta mirada el ente que antes permanecía de un modo no-llamativo, ahora se nos aparece estando privado de su totalidad remisional.

En el §20 de *Prolegómenos* (2006), Heidegger describe distintos niveles que pertenecen a la estructura procesal del conocer. Lo primero a tener en consideración, es que el conocimiento es algo que se produce y,

en tanto producción, su primer nivel es siempre un *dirigirse-a*, ponerse en dirección hacia algo (p.205). A continuación, hay un *detenerse*, un pararse-en ese algo para luego percibirlo. Y en tanto *percibido*, aquel ‘algo’ es *retenido y conservado* (p.206). Estos tres pasos dan lugar no solo a una nueva mirada en relación con la problemática del conocimiento, sino que más bien niegan que exista el problema. En estos niveles, el Dasein nunca ‘sale’ o se encuentra ‘fuera’, pues está desde siempre arrojado, volcado a las cosas, al mundo. No hay un afuera ni un adentro, sino que el Dasein está tanto fuera como dentro. Está ‘fuera’ junto a las cosas del mundo, y ‘dentro’ en tanto es él mismo quien conoce, pero no hay un dentro ni fuera tal como lo ha planteado la tradición. El mundo desde siempre está ya descubierto por el Dasein. Desde que éste es Dasein, en la mirada teórica o contemplativa, lo que hacemos al dirigir la mirada hacia algo, es ver su aspecto y un punto de vista de dicho ‘algo’. Luego ‘apuntamos’ ese ‘algo’ y sólo así comparece ante la vista. Escribe Heidegger:

Si ese hallazgo fenoménico lo reproducimos así: *conocer es un modo de ser del estar-siendo-en*, entonces, orientados por el horizonte tradicional de la cuestión de la teoría del conocimiento, tendemos a responder: ¡pero con esa interpretación se elimina por completo el problema del conocimiento! (Heidegger, 2006, p.203).

De este modo, lo que Heidegger intenta es posicionarse, epistemológicamente, *fuera de* todo realismo e idealismo, acusando a uno de poner la primacía de la relación entre sujeto y objeto en el sujeto y al otro de ser el objeto el que produce -por medio de la causalidad- la relación de ser con el sujeto (p. 210). Ambas posiciones omiten el carácter originario de la relación misma y el modo de ser propio de quienes están involucrados en ella.

¿Cómo, entonces, es que puede quedar zanjado el problema del conocimiento? ¿Qué quiere decir que habiendo sistematizado fenomenológicamente la cuestión del conocimiento, el modo de ser de éste



y de quien conoce, el problema mismo sea “eliminado”? Sugiero para ello, observar el final del §13 en *Ser y Tiempo*:

Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre "fuera", junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez (Heidegger, 2005, p. 88).

A modo de conclusión, el así llamado ‘problema del conocimiento’, se ha descubierto como un ‘no-problema’ en cuanto tomamos en consideración una ontología fundamental que implica al ser de quien conoce, el ser de lo cognoscible y el ser mismo de la relación que ambos presuponen. No estamos ya sentados en un *commercium* entre cosas, ni en la situación de un sujeto cognoscente que se aproxima a objetos para conocerlos, tampoco en la situación de la *adaequatio intellectus et rei*. Y esto porque, en definitiva, no existe una división tal entre dos esferas, ni una separación tal que nos haga preguntarnos cómo una accede a la otra o cómo la otra puede actuar sobre la primera. El carácter relacional constitutivo, el *estar-en-el-mundo* del Dasein permea todo conocer, siendo el conocer tan solo un modo fundado del *estar-en*.

Referencias

- Acevedo, J. (1985). *Sobre el “problema” del conocimiento en Heidegger*. En *Revista De Filosofía*, vol XXV-XXVI, pp. 85–100. Santiago: Universidad de Chile.
- Acevedo, J. (1994). *La sociedad como proyecto*. Santiago: Universitaria.
- Heidegger, M. (1993). *Ser y Tiempo* (9na ed.). / M. Heidegger; tr. por Gaos, J. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. por Gred Ibscher Roth. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Trad. por Rivera, Jorge Eduardo. Santiago: Universitaria.

Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. Trad. por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2009). *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34. Entrevista de Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. por Gaos, J. y Zirión Quijano, A. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.