

01083
200
2g.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

ΑΛΗΘΕΙΑ

La verdad originaria.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A:

PAULINA RIVERO WEBER

MEXICO, D.F.



999.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIOS ESCOLARES

275503

TESIS CON
FALTA DE CRIFEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Polo, Gaby y Octavio, con amor,
agradeciendo su cariño y su
interés en este trabajo.*

A Octavio y Lilia, con amor.

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México el apoyo que me brindó para realizar este trabajo, por medio de la beca que me fue otorgada como parte del Programa de Formación de Profesores de la Dirección General del Personal Académico.

Agradezco también a mis maestros: a la Dra. Juliana González, quien creyó en mí y me apoyó para iniciar esta empresa; al Dr. Ramón Xirau, en quien encontré la fuerza y la confianza para el desarrollo de la misma; al Dr. Carlos B. Gutiérrez, cuya cuidadosa lectura y constante dedicación fueron la permanente guía de la tesis, y al Dr. Ricardo Guerra, quien me inició en la lectura de Heidegger a lo largo de su seminario en el Posgrado de esta Facultad.

Por último, y en un rango principal, agradezco a mi señor esposo su incansable paciencia, su interés en mi trabajo así como su respeto y afecto, sin los cuales en ciertos momentos hubiera estado perdida. A mis hijos agradezco su cariño, comprensión y alegría, y a todas mis amigas y amigos, filósofas y filósofos de esta Facultad, el invaluable apoyo tanto teórico como emocional a lo largo de este proceso, de manera muy especial a Greta Rivara y Rebeca Maldonado.

INDICE

Introducción.....	1
Capítulo I	
<u>Ser y Tiempo.</u>	
Una aproximación inicial a un nuevo concepto de verdad.....	30
Capítulo II	
<u>De la esencia de la verdad.</u>	
Un nuevo punto de partida hacia la <i>alétheia</i> como <i>Lichtung</i>	79
Capítulo III	
Del acontecer de la verdad. Arte y verdad.....	114
Epílogo.	
El llamado a lo Sagrado.....	154
Bibliografía.....	188

“Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un atentado contra el rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier existencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, si, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?”

Martin Heidegger.

Introducción.

¿Tiene algún sentido hoy en día, ante la multiplicidad cultural, moral y social vigente, pretender hablar de “la verdad”? ¿Es factible decir que algo es verdadero, y por lo mismo “hay verdad”? ¿Qué es “verdad”, qué es aquello que puede caracterizar a toda posible verdad en general? Para hablar de la verdad “en general” habría de entrada al menos dos objeciones fundamentales:

La primera objeción nos lleva a reconocer la necesidad de hablar de la verdad, pero objetaría hacerlo de manera “general”, por el evidente riesgo de perdernos en generalidades metafísicas. La segunda objeción se refiere a la imposibilidad de hablar de “la verdad”, apoyándose en la idea de la muerte de la verdad, y propone un mundo en el cual nada es verdadero, todo es mera perspectiva. Aunque esta posición pareciera novedosa a raíz del pensamiento llamado “postmoderno”, es claro que no tratamos en modo alguno con un fenómeno nuevo; esta idea de la verdad –o debiéramos decir de la no-verdad- nos remite a la

sofística de la Grecia clásica, o si queremos un ejemplo menos lejano, a filosofías como la de Vahinger, filosofías del “como si”, derivadas en línea directa de la filosofía de Nietzsche.

Pero atendamos a las dos mencionadas objeciones, y encontraremos la veta que nos ha llevado al pensamiento de Martin Heidegger. Tomemos la primera objeción. Suele decirse que la pretensión de preguntar por la esencia en general puede extraviarnos en el vacío de hablar de las cosas “en general”, dando por resultado una filosofía “inconsistente” y “ambigua”. Se nos sugiere pues que si hemos de hablar de la verdad, aclaremos de qué tipo de verdad hablamos: ¿la verdad ética? ¿la verdad política? ¿la verdad “propia” filosófica? Este tipo de objeciones son habituales para quienes se dedican a cuestiones metafísicas, e indudablemente este trabajo trata cuestiones metafísicas: el problema de la verdad es el más importante y fundamental problema metafísico. Y como tal, no queremos plantear una cierta verdad sectorial: nos preguntamos junto con Heidegger en qué consiste el problema de la verdad *en general*; nos preguntamos más concretamente, qué es aquello en que consiste la verdad para Heidegger y qué

importancia filosófica tiene esta nueva concepción de la verdad. Consideramos que Heidegger nos permite volver a entender de una manera diferente la idea de la verdad, y que por lo mismo abre nuevas posibilidades para pensar hoy los diferentes problemas filosóficos.

Es por eso que a esa vieja objeción que encubre el miedo de "perderse" en generalidades "metafísicas", tendríamos que encararla con decisión responder de entrada: sí, se trata aquí de un problema metafísico, el cual - al igual que toda cuestión metafísica- abarca la totalidad de la filosofía. Cualquier punto de vista metafísico tiene siempre resonancias e implicaciones de todo tipo: éticas, epistemológicas, políticas, o de cualquier otra índole¹. Y lo que es aún más: todo preguntar metafísico no sólo abarca la totalidad de la metafísica, sino que tiene resonancias en la totalidad de la filosofía y de la vida misma. Porque me parece del todo indudable que todos hablamos y vivimos con presupuestos metafísicos implícitos, nos demos cuenta de ello o

¹ Para Heidegger toda pregunta metafísica abarca íntegra la problemática de la metafísica, es siempre el todo de la metafísica. Esta idea vigente en toda la obra de Heidegger, se encuentra de manera explícita en ¿Qué es Metafísica? Aquí usamos la traducción de Xavier Zubiri para Ediciones Siglo Veinte, p. 39. Cf Bibliografía.

no: todos tenemos una cierta concepción del ser y de la verdad que permea nuestro discurso y nuestra acción. De ahí que todos hablamos "en metafísica", y vivimos presuponiendo una metafísica, la cual en algunos casos puede ser mas o menos coherente que en otros, y esto es así independientemente de que se nos revele este hecho o no. Es por eso que cualquier posible pregunta por una verdad concreta, por cualquier verdad experimentada en la vida práctica, ya sea en el ámbito científico, político, tecnológico o cotidiano, debería de predisponer de un cierto conocimiento de la verdad en general: porque todos manejamos un cierto concepto de la verdad, solo que vivimos en la más extrema pobreza de su conocimiento. De ahí que pensar en la verdad hoy, desde la metafísica, es a mi modo de ver la plataforma necesaria, imprescindible, para pensar y meditar con serenidad en cualquier ámbito del quehacer humano.

Habíamos dicho que el problema metafísico de la posibilidad o imposibilidad de la verdad no es en sentido alguno un problema nuevo. En efecto este problema ha sido una constante en las más diversas manifestaciones culturales, y de él se ha ocupado

al ser humano que ya desde Grecia ha buscado en la verdad una guía para la acción. Si ese ser ha de enfrentar la ausencia de la verdad ¿sobre qué puede guiar su existencia cotidiana, su acción y su pensamiento? ¿Con base en qué se puede fundamentar un criterio objetivo que permita resolver las divergencias a cualquier nivel? Si hemos de llegar a un acuerdo común, ya no a una "verdad", sino a un *mero* acuerdo, y ha de ser el conjunto de la comunidad el que decida o invente sus propios valores ¿quien tiene la última palabra para determinar los criterios y los fundamentos de este acuerdo? ¿Con qué bases formulamos las bases para el acuerdo? ¿Hay algo que pueda manifestarse como "verdadero" y otorgue al menos una leve indicación, una cierta medida para la vida?

Estas interrogantes nos llevan de la mano a la segunda objeción planteada a la pregunta por la verdad, que habíamos anunciado al inicio de este escrito: sería aquella que prefiere optar por aceptar la imposibilidad de la verdad, y por lo mismo defender la mera tolerancia entre múltiples "perspectivas". Han sido dos los grandes absolutos para fundamentar la verdad: Dios y la Razón. Cuando ambos mueren o son profundamente

cuestionados, lo que se tambalea no es un mero criterio filosófico de la verdad, sino la vida humana, que queda expuesta al desamparo de la verdad. Nada es verdadero, todo es una "mera" interpretación, la cual inevitablemente conlleva una cierta perspectiva. Todo es interpretación y perspectiva... pero cabe recordar que las diferentes perspectivas ante la ausencia de la verdad pueden variar desde una concepción del humano al estilo de la Bestia Rubia nietzscheana, hasta el prototipo humano de perfección en Spinoza. ¿Igualmente válido es el crecimiento del poder individual hasta la desmesura, que el cultivo de las facetas constructivas y eróticas de nuestro ser, o que la solidaridad humana? ¿Es lo mismo el nazi atizando hornos crematorios que Gandhi y su lucha por la paz? Si nada es verdadero... ¿en verdad todo esta permitido? Ciertamente no. Pero el problema que nos deja la ausencia de la verdad es cómo fundamentar los criterios que establecemos para vivir en comunidad.

"Nada es verdadero, todo está permitido" era el grito de guerra, el gran secreto de aquellos espíritus libres nietzscheanos de la Genealogía de la moral. Dios ha muerto... pero no en la obra de

Nietzsche. La muerte de Dios no es un suceso filosófico que pueda situarse en un autor. Aquí y ahora, Dios continúa muerto, en la calle, en la vida diaria. En la multiplicidad cultural que observamos a nivel tanto temporal como geográfico, se patentiza que cualquier intento por fundamentar criterios de verdad o de valores en un solo Dios, es un intento arbitrariamente peligroso. Dios es peligroso, porque no todos los dioses tienen el mismo criterio acerca de la verdad. Es peligroso porque puede imponerse como criterio último, y puede también ser la causa de la sinrazón: en su nombre la Inquisición, en su nombre el oscurantismo, en su nombre los fundamentalismos; Dios ha sido en varios momentos de la historia - y sigue siendo- motivo de desacuerdos, de guerras o de los más terribles actos sanguinarios: la historia y nuestro mundo actual nos permiten ver cómo en nombre de los diferentes dioses, orientales u occidentales, se han cometido las más brutales atrocidades. Dios ha muerto. Y claro, ante la muerte de Dios, surge más que un mundo pagano, un peligroso mundo de sacralidades

menores². Hoy vivimos en un mundo de sacralidades menores porque el lugar de un Dios absoluto pudo ocuparlo la diosa de la Razón en otros tiempos: no después de Nietzsche. Como lo ha señalado en mismo Heidegger³, la muerte de Dios a la cual se refiere Nietzsche nos remite a la muerte de la verdad, ya que se trata de la muerte de todo absoluto posible. Son múltiples las manifestaciones de la actual desconfianza en la razón absoluta, la cual está por demás justificada. Esta desconfianza nos remite a la duda acerca de esa creencia ciega en una razón ciclópea, como la llamaba Nietzsche, que ha lateralizado las formas no racionales de conocimiento, como lo son la intuición, la percepción de las cosas, o la afectividad de individuo. Para Heidegger es ese uso exclusivo de la razón es lo que nos ha llevado al dominio y la explotación destructiva de nuestro entorno. El imaginado progreso por medio de la diosa de la razón es decepcionante. Esta razón, por otro lado, - y aquí otra vez Nietzsche- se ha estrellado contra sus propios límites, los

² Esta idea es analizada por Ramón Xirau en su libro Dos poetas y lo sagrado, Joaquín Mortiz, México, 1980.

³ Cf. La frase de Nietzsche "Dios ha muerto" en Caminos de Bosque, p. 190.

cuales son demasiado estrechos para pretender comprender las cuestiones más fundamentales de la vida y de la filosofía.

Kant había prometido el uso certero de la razón mientras no saliéramos de sus límites... para Nietzsche fue necesario salir de ellos, y cuestionar el valor de la razón y el valor de la supuesta búsqueda por la verdad. Si después de Nietzsche, hemos de resignarnos a la muerte de la verdad, sería fácil resignarse también a la muerte de la filosofía, o al menos un cierto tipo de filosofía que se entiende a sí misma como búsqueda. Porque si filosofar es preguntar, y preguntar es buscar, y si no hay posibilidad alguna de verdad, no hay nada que buscar: todo es libre creación, invento inocente de mentes que juegan a pensar sin compromiso alguno. La filosofía que muere como búsqueda nos deja ante una nueva forma de filosofar: la filosofía como libre creación. Pero lo que aquí puede confundirse es precisamente la diferencia entre un filósofo y un sofista. El sofista sabe que nada es verdadero, y por lo mismo él es la medida de todas las cosas: puede convencer y lograr en su discurso que lo que es no sea, y lo que no es, sea, porque de hecho para él nada "es", todo se inventa; para el sofista no hay

criterio alguno con respecto a la verdad. En cambio el filósofo sabe que en su discurso no se trata de convencer, sino de dejar que lo que es se manifieste, hay ser, para el filósofo, y su labor es la de retroceder para poder ver y dar luz a lo que es, de buscar la luminosidad propia de la verdad: para el filósofo hay verdad - decía Aristóteles- en la misma medida en que hay ser⁴. Ser que se manifiesta de más de una manera: el ser y la verdad se manifiestan de más de una manera. El filósofo -a diferencia del sofista- sabe que nos equivocamos al tomarnos a nosotros mismos como medida y no atendemos a la totalidad de la cual somos parte. "¿Tu verdad? - decía Machado- No, la Verdad, y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela": Machado era un filósofo.

Hoy por hoy, sin Dios y sin esa diosa Razón, ¿qué es la verdad? Si la verdad también ha muerto, como lo anunció Nietzsche, no hay rumbo ni sentido posible: ya no hay arriba ni abajo, ya no hay guía ni posibilidad de orientarse: todo es arbitrario. Esa arbitrariedad y esa falta de sentido ha sido expresada

⁴ Cf. Aristóteles, Metafísica, Libro II (A elaton) 993 b. 30. La edición que manejamos de esta obra es la edición trilingüe llevada a cabo por García

magistralmente por Nietzsche en el parágrafo 125 de La Gaya Ciencia, en el cual un hombre loco aparece a la luz del día con una lámpara encendida gritando "¡Busco a Dios, busco a Dios!" para posteriormente anunciar, ante la burla de los "desgraciados", de aquellos seres sin "Gracia", los ateos que le rodeaban, que Dios ha muerto:

"Nosotros lo hemos matado... ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?"⁵

Este parágrafo, que por sí solo hubiera ya dado a Nietzsche su lugar en la historia de la filosofía, habla de nuestra errancia. Erramos, en efecto "caemos", y no hay de hecho orientación alguna, pues para Nietzsche la muerte de Dios encierra la muerte de todo absoluto. Su desconfianza y cuestionamiento de

Yebra, para la Biblioteca Hispánica de Filosofía de Editorial Gredos, España, 1990. 830 p.

la razón es el ocaso de todo ídolo, de todo absoluto. No hay arriba ni abajo, no hay bueno ni malo. No hay por lo mismo un punto fijo referencial, y por ello en la filosofía de Nietzsche no hay lugar para lo sagrado, el mundo es profano, y se encuentra como tal plagado de deidades menores. Nada es verdadero, y si bien nadie se atrevería a decir que por ello todo está permitido, al menos a nosotros nos parece indiscutible que la imposibilidad de la verdad fácilmente puede llevarnos a la arbitrariedad del pensamiento, y por lo mismo a la arbitrariedad en la acción. Y el peligro radica en la metafísica: la imposibilidad de la verdad es un problema metafísico.

Ante este panorama, ante esta errancia a través de una nada infinita, Heidegger es luz. Su filosofía permite recuperar un nuevo sentido para la verdad, no distante de lo sagrado. Para él la verdad, de manera similar a lo sagrado, procede de una "experiencia originaria". Pero antes de ahondar en ello podríamos preguntarnos ¿qué justifica una teoría de verdad más? Y ¿se trata acaso de "una" más, que se viene a sumar a

⁵ Nietzsche, La Gaya Ciencia, parágrafo 125. Hay varias traducciones, podemos citar la traducción de José Jara para Monte Avila Editores, Venezuela 1992.

todas las teorías de verdad ya existentes? Hay algo que "justifica" una teoría de la verdad más, y que nos muestra que de hecho no se trata simplemente de una teoría de verdad más: Heidegger pondrá de manifiesto que hay algo común a todas las anteriores concepciones de la verdad, y en ello fundamentará su crítica a las mismas. Todas las teorías de la verdad anteriores no han accedido al nivel de profundidad necesario para entender el fenómeno de la verdad, y él pretende sacar a la luz aquello que las demás concepciones de la verdad han dado por supuesto. Son todas ellas concepciones de la verdad "derivadas" de algo más originario que no ha sido visto. En ese sentido Heidegger no niega el valor ni la autenticidad de otras teorías de la verdad para proponer una nueva, simplemente propone ahondar en el fundamento último de todas ellas, de toda verdad posible. Y éste lo encuentra no en Dios ni en la Razón, sino en la totalidad ontológica que es el ser humano, misma que -a diferencia de Kant- excede los márgenes de la razón, y se encuentra fundamentada en algo más originario, en una totalidad metafísica: la forma de ser del hombre, su errancia,

encuentra un correlato en la forma de ser de la totalidad: *physis kriptesthai philei*.

Hemos usado la palabra "originario" varias veces. Hay, en la obra de Heidegger, un llamado a lo originario. Y ello ha dado pie a que se llegue a considerar que junto con esta pretensión de fundamentar la verdad en algo originario, debe temerse y ponerse en guardia ante la aparición del fantasma del fundamentalismo, que nos llevaría a afirmar una verdad con todas sus pretensiones de originariedad, sobre otra cualquiera. Se cree que hablar hoy en día de verdad "originaria", como lo hace Heidegger, podría aparentemente implicar la idea de un "origen" oscuro, casi mítico, al que se apela para justificar una ética con pretensiones actuales de validez absoluta. Se teme caer con esta pretensión de verdad en el surgimiento de nuevos oscurantismos ocultos tras la palabra "originario", que nos llevarían a apelar a un origen incierto para pretender justificar acciones hoy en día.

Nada más lejano de la filosofía de Heidegger. El ha optado por una vía diferente al nihilismo, pero su concepción de la verdad no ofrece de ninguna manera una "guía" concreta para la

acción, ni pretende nuevos fundamentalismos. En su rescate del concepto "verdad" hay en efecto un llamado a lo originario, que implica la consideración de que tal vez podamos entender que cosa es la verdad si regresamos al primer momento en que ésta fue nombrada o formulada. Pero ese retorno al "origen", al momento en que algo es nombrado, conlleva la idea de que entendemos algo cuando asumimos una posición propia, no prestada, ante el fenómeno en cuestión. El llamado a lo originario, pues, suele tomar la forma de un llamado a Grecia, pero detrás de este llamado - que pudiera ser prescindible- se encuentra el más fundamental llamado a la experiencia originaria del pensar. Grecia representa en ese sentido una tradición filosófica que podemos adueñarnos de una manera diferente para volver a pensarla. Es por eso que el llamado más fundamental no es el llamado a Grecia, sino el llamado a una experiencia auténtica, original, nueva, para el pensar: pensar diferente, con originalidad y de manera originaria. Y podemos acceder a esta experiencia si tomamos conciencia de los "prejuicios" que inevitablemente forman parte de nosotros, y tratamos de situarnos de manera "propia" ante los fenómenos.

Con esa actitud sería posible pensar en un adueñarse del propio ser: ***que sea propio - y no prestado- el ser con el que nos movemos en el mundo, a eso pretende llegar el llamado a la experiencia originaria del pensar.*** Cuando este llamado en Heidegger toma la forma de un retorno al nombrar Griego, es porque supuestamente ese retorno nos llevará al momento originario en que aquello que buscamos es nombrado, y por lo mismo, a la experiencia originaria del fenómeno en cuestión.

La idea de ese retorno a Grecia va unida a la idea heideggeriana de que toda la historia de la filosofía occidental, que se inicia en Grecia, y por lo mismo todas sus formas de comprender y definir la verdad, nos hablan de la historia de un olvido, que él llamará el olvido del ser. Este olvido, como se analizará en el trabajo, no es sin embargo algo "accidental", no es un "mero olvido", sino que nos habla de una forma de ser inherente al ser que somos, nos habla de nuestra propia estructura, y nos habla de la forma de ser de la verdad. En ese sentido es que consideramos que en el pensamiento de Heidegger el olvido del ser se anuda y se comprende solo a la luz de la explicación de la estructura ontológica del ser humano: porque estructuralmente

somos de una cierta manera, es que podemos pasar de largo frente al Misterio, y que podemos caer en el olvido del ser. Que seamos así no es calificado éticamente, es propuesto como un análisis fenomenológico. Y porque somos así, es necesario "vencer", o más que vencer, oponer cierta resistencia a nuestra propia estructura ontológica para lograr comprender el olvido del ser y sus consecuencias.

Por todo ello es necesario volver a los inicios del propio camino, volver a plantear la pregunta por el ser de la verdad, de la manera en que fue entendida en el momento en que se formuló por vez primera. Y en sus orígenes, lo que para Heidegger significa incluso en sus orígenes pre-filosóficos, la verdad fue definida privativamente como a-létheia. Heidegger pretende hacer una descripción fenomenológica de la alétheia, de manera que pareciera que para él la máxima fenomenológica "¡volver a las cosas!" implica la vuelta no sólo a las cosas, ni sólo a los "asuntos" que hay que atender, sino volver al primer momento en que las cosas son nombradas. Así, en Ser y Tiempo para saber qué cosa es la fenomenología, las palabras griegas

phainómenon y lógos nos darán la clave de la hermenéutica heideggeriana:

"Phainómenon, de donde viene nuestra palabra "fenómeno", se deriva del verbo griego pháinesthai, que significa "mostrarse"... sacar a la luz..."fenómeno" quiere decir "lo que se muestra", lo que se hace patente, visible en sí mismo.⁶"

La fenomenología se ocupa de los fenómenos, que no son otra cosa que la totalidad de lo que se puede poner a luz, lo que los griegos llamaban ta onta, los entes, los cuales pueden mostrarse de distintos modos, según la forma de acceso a ellos. La forma de acceso propia de la filosofía será el lógos: el lógos permite ver algo (*pháinesthai*) al que habla o a los que hablan unos con otros. Hemos de decir en efecto que el ser se dice de muchas maneras; hay diferentes accesos al ente, y por lo mismo diferentes modos de hablar: la filosofía es uno de esos modos o formas de acceso al ente. Y entendida como fenomenología, la filosofía consiste en el uso del lógos para descubrir los

⁶ Heidegger *Ser y Tiempo*, p.39. Para las diferentes ediciones de esta obra consultar la bibliografía; en lo que respecta a las traducciones al español de la misma, conservamos la paginación de la edición del Fondo de Cultura Económica a la traducción de José Gaos, por ser la más familiar y

fenómenos, para sacarlos a la luz. En ese sentido la fenomenología para Heidegger es inevitablemente el camino de la ontología, y de hecho, dirá Heidegger, la ontología misma sólo es posible como fenomenología. La verdad filosófica saca de su ocultamiento a los fenómenos por medio del *lógos*, y permite descubrelos como no-oculto, como *a-lethés*. Pero a Heidegger le interesa mostrar que este *lógos* no es "la verdad" ni el lugar primario de la verdad: no es más que un determinado modo de permitir ver: hay algo "verdadero" en un sentido más originario: el antiguo griego, antes de ubicar el lugar de la verdad en el *lógos*, lo ubicaba en la *aisthesis*, la simple percepción sensible de algo:

"En el sentido más original y más puro, 'verdadero', es decir, simplemente descubridor, de tal suerte que nunca puede encubrir, es el puro *noein*, el percibir con sólo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tal." ⁷

Heidegger se refiere a "el percibir con sólo dirigir la vista", como lo verdadero en un sentido más original: existe en este

conocida en nuestra lengua. En los casos en que nos apartamos de la traducción de Gaos, lo indicamos.

⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, edición citada, p. 44.

pensamiento el reclamo por el reconocimiento de formas del conocer más originarias, no teorizantes, que son a su vez la base de toda forma posible de conocimiento. La verdad entendida como la entiende este pensador implica la aceptación de esas formas de comprender pre-teorizantes, lo cual no quiere decir que nos encontremos ante un irracionalismo. Pero sí quiere decir que cualquier uso de la razón, presupone algo más originario que la sustenta. De esa misma manera la verdad de un juicio, entendida como concordancia del juicio con su objeto, es derivada. La posibilidad de verdad como concordancia o adecuación existe sobre la base de una verdad más fundamental, así como el conocimiento teorizante existe sobre la base de una pre-comprensión no teorizante, compartida por todo ser humano, comprensión que en Ser y Tiempo se articula en existenciarios tales como el encontrarse, el comprender, el habla, mismos que como hemos señalado y como se verá con más amplitud, se refieren a la constitución ontológica del ser humano, a la estructura de su ser.

Esta estructura de ser propia del ser humano en Ser y Tiempo determina la estructura misma de la verdad, y determina

también su propio olvido. Nuestra tradición occidental ha olvidado la verdad como *alétheia* porque de hecho ha olvidado lo que la *alétheia* descubre: el ser. El olvido del ser se anuda en el olvido de la verdad. Ese mismo esquema responde el que el ser humano en su vida diaria, se encuentre arrojado en un torbellino de caída, lo cual no implica una valoración negativa, sino indica simplemente la forma humana de ser en la cotidianidad. El olvido del ser se debe a esta forma de ser del *Da-sein*, que es un "ahí" que se pierde en la vida pública del "uno", que Heidegger ha analizado al hablar de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Con ello pretende no valorar sino simplemente describir la forma de ser de la caída o el errar. Y es aquí en donde quiero señalar lo que para mí es el verdadero cuestionamiento sobre la naturaleza de la verdad del pensamiento de Heidegger.

Hemos dicho que si para pensar la verdad es necesario volver a Grecia, esto no es por un mero gusto filológico, sino porque volver a Grecia es volver a la experiencia misma que los griegos tuvieron de la verdad. No se trata pues de volver a Grecia, sino de acceder a una experiencia, de vivir una experiencia originaria

de la verdad. El problema es que una vez que se ha tenido esta experiencia originaria, en el instante mismo en que pretende ser comunicada, cae, erra:

"Lo expresado se convierte... en algo "a la mano" dentro del mundo que puede ser recogido y repetido..."

Pareciera ser que toda verdad originaria corre el riesgo de dejar de ser tal desde el momento en que es expresada y pasa a la comunidad; desde el momento en que es repetida y no vivida, desde el momento en que es memorizada y no experimentada. La estructura de ser del *Da-sein*, implica que en su vida cotidiana inevitablemente se arraiga en las habladurías (*das Gerede*): se apropia de manera inauténtica de "verdades", inclusive llega a usar estas verdades como un útil más entre muchos otros, como un útil a la mano. Estas verdades son escuchadas para luego ser repetidas sin su verdadero sentido originario, el cual sólo lo entiende aquel que ha descubierto un fenómeno por sí mismo. Este es el ámbito que en Ser y Tiempo se llama la caída (*das Verfallen*) y que en La esencia de la verdad se le nombra como el errar (*die Irre*). La verdad así

entendida posee cierta fuerza originaria arraigada en la forma de ser del ser ahí, y es precisamente por esta fuerza que la verdad termina por llegar al olvido y a su ocultación. Esta verdad es más que nada un acontecer, un constante ir y venir de manera necesaria de la ocultación a la desocultación. El olvido del ser nos habla de nuestra propia forma de ser: la verdad - tanto como la falsedad- es una estructura arraigada en el ser a través del ser-ahí, o como lo dirá Heidegger en Ser y Tiempo: la verdad es un existencial.

Pero si entendemos la verdad como algo que es necesario experimentar, entonces esa verdad es ante todo una "experiencia de la verdad", y si en el momento en que ésta es expresada tiende a pasar al ámbito de la caída o el errar, al ámbito en el que nos perdemos en la publicidad del mundo del "se" o del "uno" (*die Offentlichkeit des Man*), en el cual "se" actúa o "se" piensa como la mayoría, como "uno" piensa o actúa, ¿cómo comunicar una verdad de manera auténtica y originaria? ¿Es posible comunicar algo fuera del ámbito de la caída y el errar? y de no ser así ¿qué tipo de verdad es ésta que no puede compartirse como tal?

Si para Heidegger este ámbito de la caída y el errar, que nos han llevado al olvido del ser, es estructural, inherente al ser humano, ¿qué pasa con la posibilidad de la intercomunicación humana? ¿Acaso no hay verdad originaria que pueda ser comunicada como tal en el ámbito de la filosofía? ¿Tan pronto tratamos de expresar algo lo desfiguramos? Y ¿es éste un problema de la filosofía de Heidegger o de la filosofía como tal? En última instancia estamos hablando de la capacidad - o de la incapacidad- humana para expresar.

Heidegger va a encontrar una posible vía para avanzar en el problema de la expresión de las experiencias y verdades originarias a través de la obra de arte. De hecho no es gratuito que proponga el fin de la filosofía como tal y una nueva tarea para el pensar: si la verdad filosófica es incomunicable, habría que encontrar una nueva vía para el pensar. Esta nueva vía para el pensar, se encuentra en vecindad con la poesía, más no se identifica con ella. ¿Cuál es la relación, cuáles son las semejanzas y las diferencias entre la poesía y la filosofía? Este parece ser un punto poco claro en Heidegger. De ahí que el problema que queda vigente para el su pensamiento es el de la

expresión y la comunicación de la filosofía misma. Hemos de preguntarnos en qué consiste la nueva tarea para el pensar, y en qué consiste para ella la verdad desde la filosofía. Ya Aristóteles insistía en lo paradójico de esta pregunta: pareciera ser fácil y difícil a la vez, pues preguntar por la verdad es como pretender dar en el blanco; damos en parte de él, pero nunca en su totalidad, porque a la verdad

"...nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo...individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye (cada pensador) a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable." ⁸

Animados por ese espíritu aristotélico, mal haríamos nosotros en pretender llegar ahora a conclusiones definitivas. Pero podemos intentar acercarnos, aproximarnos a una concepción de la verdad asumiendo que en efecto somos los enanos que se han encaramado en los hombros de un gigante. En la primera parte del trabajo analizamos la formulación inicial de la teoría de la verdad heideggeriana, la cual se encuentra en el párrafo 44 de Ser y Tiempo, mismo que cierra la primera parte de la obra. Trataremos de explicar algunos de los temas centrales

expuestos en esta obra, tales como los existencialistas y la cadencia humana, pues consideramos que las bases ahí sentadas permanecerán a lo largo del resto de su filosofar y son fundamentales para entender la totalidad de su filosofía⁹.

En la segunda parte exponemos lo que desde nuestro punto de vista es una reformulación del problema de la verdad, misma que si bien se basa en la anterior, la enriquece y la complementa: ésta es la que encontramos en el escrito De la esencia de la verdad. Tratamos de mostrar cómo el fenómeno de la verdad no es en manera alguna ajeno a la tendencia cadente del ser del ser humano, para lo cual ponemos en juego el análisis de la estructura del ser ahí con el fenómeno del ser en general. Ello nos permite ver en interacción conceptos que de entrada pueden ser vistos de manera aislada: el olvido del ser, la tendencia cadente del ser humano a ser absorbido por su entorno, la esencia de la verdad como errancia y como Misterio, son ideas que se explican y se complementan unas con otras.

⁸ Aristóteles, Metafísica. Libro II (A elaton), 993b.

⁹ Esta idea es defendida por el propio Heidegger en la carta a Richardson, la cual aparece como prólogo de su libro. Cf. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought. Martinus Nijhoff-the Hague, 1963 .

En la tercera parte del trabajo tratamos de "poner en escena" la experiencia originaria de la verdad en el mundo de hoy. Para ello partimos del análisis de la época en que vivimos, misma que Heidegger analiza en escritos como La época de la imagen del mundo y La pregunta por la técnica. Veremos cómo ante la mecanización del mundo tecnificado, Heidegger propone una posible vía de acceso a los entes y a la verdad por medio de la obra de arte. Finalmente, en el epílogo tratamos de reconsiderar una de las posibles vías a dónde podemos llegar con esta concepción de la verdad. Consideramos que el llamado heideggeriano puede ser interpretado como un intento de recuperar ese ámbito perdido de lo sagrado en la inmanencia, esto es, una recuperación de lo sagrado que no acuda nuevamente a una propuesta trascendentalista.

En ese sentido hemos intentado llevar a cabo un trabajo que intenta ser no sólo reconstructivo, sino propositivo y creativo. No llevo a cabo en él una crítica de la filosofía de Heidegger ni de su concepción de la verdad, más bien trato de rearmar creativamente aquellos elementos de su filosofía que han reconstruido mi pensamiento y mi vida, más allá de toda

metáfora. Creo que eso es justo lo que hoy podemos hacer desde la filosofía: tomar aquellas indicaciones que nos echan a andar, y continuar andando el propio camino. De esa manera trato de ofrecer a lo largo del trabajo aquellos elementos que me han parecido fundamentales para la comprensión de la existencia humana y del fenómeno de la verdad hoy en día. Comprendo que pueda hallarse en esto un "entusiasmo desbordante" por Heidegger, mismo que no quisiera negar. Sin embargo creo que lo importante y lo válido en estos casos es el hecho mismo de no repetir sin sentido, de adueñarse del autor para llevarlo incluso a nuevas posibilidades, a nuevas perspectivas. Adueñarse de él es incorporarlo, hacerlo cuerpo, ser atravesada y devorada por él. Y esto sucede de manera inevitable cuando la entrega es auténtica, y si lo es, necesariamente terminará por llevarnos a nuevos cuestionamientos. De ahí que en el epílogo también expongo algunos de los caminos que abre esta filosofía y otros tantos que pareciera cerrar. Un camino cerrado es una aporía: nosotros nos preguntaremos si las aporías que nos deja esta concepción de la verdad son tales porque de hecho lo son para la filosofía o porque desde esta concepción de la verdad lo son.

Este trabajo, pues, no ofrece “conclusiones”, y a cambio se presenta un “epílogo”; unas palabras pronunciada después de lo ya dicho, que más que concluir abren nuevas interrogantes y nuevos caminos para la propia vida. Y creo que este intento de no escribir “conclusiones” sino un simple epílogo, es finalmente más conveniente cuando hablamos de Heidegger. No sólo porque cualquier intento de conclusiones referentes a la obra de Heidegger, como lo ha señalado Steiner, tenga que ser forzosamente un intento y cuidadoso. Su obra en alemán aún no termina de editarse, y se calcula hasta donde se en más de cien tomos. Pero más allá de este hecho, si en verdad estamos convencidos de que nuestro ser es tiempo, tenemos que considerar que cualquier posible conclusión ha de verse tan sólo como una aproximación, como un intento efímero de asir las interrogantes que han surgido a lo largo del camino que hemos recorrido a la vera de Heidegger.

CAPITULO -I-

Ser y Tiempo

Una aproximación inicial a un nuevo
concepto de verdad

La verdad... nadie puede alcanzarla dignamente,
ni yerra por completo... individualmente no es
nada, o es poco... pero de todos reunidos se
forma una magnitud apreciable"

Aristóteles, Metafísica,
Libro A elaton, 993 b.

"Multiplicar los muelles no disminuye el mar"

Emily Dickinson

A principios de abril de 1962, Heidegger escribe el prefacio al libro de Richardson, en donde advierte que toda su filosofía sólo puede entenderse a partir del primer periodo de la misma, concretamente a partir de Ser y Tiempo, escrito que sigue siendo su obra capital y punto de partida imprescindible. En efecto ya desde Ser y Tiempo el cuestionamiento fundamental es

el de la pregunta por el ser, y no el análisis de la existencia como tal. Hoy en día, cuando ya pasaron de moda las habladurías de las filosofías que hicieron una "moda" y que deformaron su pensamiento¹⁰, es el momento ideal para un estudio serio y fructífero.

Al introducirnos a la lectura de Ser y Tiempo con la conocida cita de El sofista de Platón, Heidegger pareciera indicar que hay algo que ya desde aquella época había sido olvidado por el mismo Platón y por los sofistas: el significado de las palabras ser y ente (*sein* y *seiend*). La cita en cuestión nos ofrece las palabras dichas por el extranjero de Elea:

"Pues evidentemente estás hace ya mucho familiarizados con lo que quieres decir propiamente cuando usas la expresión "ente", mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos."¹¹

¹⁰ Heidegger siempre consideró que una filosofía "de moda" es algo imposible. En caso de suceder, decía en Introducción a la Metafísica, o bien se trata de una mala interpretación que se esta desgastando tratando de dar respuestas inmediatas al presente, o bien eso simplemente "eso" no es filosofía.

¹¹ La traducción de este fragmento es la que aparece en la obra traducida por Gaos, y sobre lo cuestionable de la misma traducción se hablará más adelante. He cambiado "estais" por "estas", "quereis" por "quieres", y "usais" por "usas", pues la lectura de otra manera es aberrante para nuestro español.

Inclusive el mismo extranjero de Elea que creía antes comprender las palabras "ente" y "ser", ante el cuestionamiento de las mismas comprende que aquella comprensión inicial ha quedado en duda, él ha quedado perplejo, y, dirá Heidegger, una cierta comprensión inicial del ser ha quedado olvidada. Pero ese olvido del ser no ha de entenderse como un absoluto olvido por parte de la tradición filosófica. Más bien pareciera tratarse de una confusión: la tradición se ha movido con base en una serie de prejuicios, que le han hecho descartar la necesidad de reiterar y reformular la pregunta por el ser de manera adecuada¹². Pero ¿porqué es importante este olvido del ser? Porque nuestra vida consiste en esa relación con el ser, y nuestra relación con la totalidad, inclusive con nosotros mismos, se ve afectada, se ve permeada por la manera en que concebimos el ser y cómo nos ubicamos ante este problema. No

¹² Podríamos decir que la confusión es tal que se deja ver hasta en la manera en que el propio Heidegger traduce la cita de El Sofista. En el fragmento original en griego que Heidegger cita, no aparece la palabra "ente" que aparece en la traducción de Heidegger como *Seiend*. En el texto original el extranjero que dialoga con Teeteto habla de cosas que son familiares desde hace tiempo y que ahora ya no entiende más. Y con esto está haciendo referencia a aquello de lo que unos renglones antes venían hablando, a saber: el ser y el ente. Parece extraño que no aclare la razón por la que en este fragmento vierte a la expresión alemana *Seiend*, ente, los vocablos griegos *einai* y *on*: ser y ente.

nos relacionamos de la misma manera en el olvido del ser que cuando reiteramos la pregunta por él. La pregunta que hay que volver a hacer es pues la pregunta por *tí tò einai*, qué es el ser, para distinguirlo de la pregunta por el participio presente de este verbo: *tí to on*, que es el ente¹³. La pregunta por el ser parte pues de la diferencia ontológica: no es lo mismo el ser que el ente, y al preguntar por el ser no preguntamos por el ser como un ente más, y mucho menos de *El Ser*, sino de la acción misma de ser, el significado filosófico de que haya ser.

El olvido de esta pregunta fundamental se ve reforzado por la falta de claridad en estos conceptos, y como lo indica en su Introducción a la Metafísica, para esta confusión ha trabajado también la facilidad con la que puede substantivarse un infinitivo¹⁴. Pero tanto la falta de claridad como la confusión que

¹³ El participio presente activo, que se caracteriza por las terminaciones "ante", "ente", etc., indica la participación de las cualidades del verbo con las del adjetivo, y puede ser fácilmente sustantivado. Así por ejemplo, en el verbo "asistir", el participio presente es "asistente": el que asiste: en el verbo "ser", el participio presente es el ente, el ente: el que es.

¹⁴ Sin lugar a dudas en la confusión de "ser" (*Einai, Sein*) con "ente" (*on, Seiend*), ha colaborado la sustantivación de la palabra "ser", que puede ser apreciada ya en el idioma griego original. El infinitivo *einai*, se traduce al latín por *essere* o *esse*, al alemán *sein* y al español "ser". El participio presente de ese verbo, "siente", o más bien, "ente", es *on*. A partir de ese participio presente se puede llevar a cabo la sustantivación verbal: *to on*, el ente. Esta expresión, que literalmente sería "el ente" se traduce por "el

surge de la substantivación del infinitivo, no son la causa del olvido. El olvido tiene raíces más profundas, arraiga en la estructura misma del ser humano y como veremos, en última instancia arraiga en la *physis* misma. A la sombra de este olvido del ser, en la cual se confunde ser y ente, se cobijan al menos tres prejuicios de la tradición con respecto al ser. Estos prejuicios no son tampoco la "causa directa" del olvido del ser, más bien son "consecuencia" de algo inevitable: el olvido del ser responde, como veremos, a la estructura misma de la verdad, que consiste en su propio ocultamiento y desocultamiento. Para no recaer en esos mismos prejuicios, Heidegger los examina iniciando así el camino hacia la comprensión de la verdad como *alétheia*. Los prejuicios son resumidos de la siguiente manera:

ser", al alemán por *das sein*, y al latín por *essere* o *ens*. De ahí que la pregunta griega *ti to on*, se puede traducir por "¿qué es el ser?" y se llega a traducir también por "¿qué es el ente?" Esa sutantivación del infinitivo verbal es explicada por Heidegger en su Introducción a la metafísica: el infinitivo es la forma gramatical que constituye la transición en la formación del sustantivo verbal. El infinitivo es el modo de la ilimitación, la manera en que el verbo indica su eficacia y dirección significadora: al decir "correr" nos referimos a la acción, a la eficacia de la acción de correr. Lo que Heidegger nos pide pensar cuando decimos "ser" no es un ente superior, o totalizante, al que llamamos "el ser", y mucho menos "El Ser", sino la misma acción de ser; lo que significa que algo "sea". El peligro de la sutantivación del verbo "ser" en su infinitivo, es el de acercarnos a confundir al ser con un ente, (como "el ser") y tratar al ser de la misma manera que tratamos a un ente.

1) El "ser" es el más universal de los conceptos. 2) El concepto "ser" es indefinible. 3) El "ser" es el más comprensible de todos los conceptos¹⁵. Podríamos definir estos prejuicios siguiendo a Gaos en las notas que dejó en el propio texto de *Sein und Zeit* que empleó al hacer la traducción¹⁶, como la universalidad, la indefinibilidad y la (in)comprensibilidad del ser. Para referirse al primer prejuicio, Heidegger apela a Aristóteles y a Tomás de Aquino. Del primero toma una frase de la Metafísica: "el ser es el más universal de los conceptos"¹⁷, y de Aquino toma una idea de la Suma Teológica: "Cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión de un ente"¹⁸. La mayoría de las veces que Heidegger cita a Aristóteles, es para decir que

¹⁵. Heidegger, Ser y Tiempo, p.p.12, 13.

¹⁶. Agradecemos al Instituto de Investigaciones Filosóficas habernos facilitado la consulta del ejemplar propiedad de José Gaos, Sein und Zeit, Max Niemeyer, Verlag, 1935. La consulta de sus anotaciones hechas al margen por el propio Gaos resultó esclarecedora en varios momentos del trabajo.

¹⁷. En realidad la frase de la Metafísica no dice, como Heidegger pretende, "to on" esti...(p. 12 de SyT) La frase en el original no menciona al sujeto de la oración, más bien dice, como traduce García Yebra, "pues éstos son los más universales de todos", y aclara a pie de página el traductor: el Uno y el ente. Al respecto Cf. Aristóteles Metafísica B 4, 1001, A 21, en donde se ve que Aristóteles venía hablando con anterioridad de "einai to en touto kai to on", del ser en sí mismo y el ente. Esos son los conceptos a los que Aristóteles se refiere al decir "estos", que son los más universales: el ser en sí mismo y el ente. En este caso, las diferencias no afectan la interpretación de Heidegger, pero el hecho sí nos da una idea de la libertad que el autor solía tomarse en la interpretación de los textos griegos.

se le ha mal interpretado. De manera que no pensemos que acusa a Aristóteles de haber "instituido" este prejuicio: Aristóteles ha hablado de la universalidad del concepto ser, pero no por ello ha dejado de plantearse la pregunta por el ser ni ha dejado de pensar el problema del ser. Esa universalidad del concepto de ser, nos dirá Heidegger, de ninguna manera implica que sea un concepto claro que no requiera mayor discusión. Esa "universalidad" es la que tuvo en vilo precisamente a la ontología medieval, particularmente fue una tesis discutida por las escuelas tomista y escotista, las cuales según Heidegger tampoco lograron llegar a una fundamental claridad al respecto¹⁹. Cuando decimos pues que el ser es "el más universal de los conceptos", debemos de entender también que es por ello el concepto más oscuro, y el que mayormente requiere nuestra

⁹ Tomás de Aquino, Suma Teológica, II 1 qu.94 a.2.

¹⁹ Heidegger era un conocedor Tanto de Tomás de Aquino como de Duns Scotto. De esto habla con cierta claridad Hugo Ott en su libro Martin Heidegger, el cual mientras no llega al año de 1933, es interesante como una aproximación a la vida y sobre todo a los estudios de Heidegger. A partir de que toca el problema del nacionalsocialismo, todo lo demás parece pasar a un segundo plano: sus lecturas, su pensamiento, quedan difuminados, y la vida de Heidegger queda resumida a su debatida relación con movimiento nacionalsocialista. Cf. Hugo Ott, Martin Heidegger, AU731, Madrid 1992.

dedicación, y no que sea un concepto que no requiera mayor explicación²⁰.

El segundo de los prejuicios enunciados por Heidegger nos habla de la indefinibilidad del concepto "ser": ésta sería concluida de su misma universalidad: no hay conceptos más universales que el concepto "ser", con los que pueda éste ser definido. Y -dirá Heidegger- esto sucede con sobrada razón, si es que entendemos una definición como el género próximo y la diferencia específica. Pero esa es la manera de definir a los entes, y el ser no puede concebirse como un ente más: pretender definirlo por género próximo y diferencia específica, es pretender tratarlo como un ente más. De manera que de esto no se sigue que el ser no pueda deparar ya ningún problema, sino más bien nos enfrenta a un hecho fundamental, a saber: que la manera de determinar los entes justificada dentro de ciertos límites, la definición de la lógica tradicional no es aplicable al ser²¹. Y precisamente por esa imposibilidad de tratar el concepto "ser" y lo que éste representa como si fuera un ente más, es que la metafísica no tiene razón para plegarse a las leyes lógicas, ya

²⁰ Heidegger, Ser y Tiempo, &1, p. 13.

que ellas mismas están concebidas sobre la base de malos entendidos metafísicos. De manera que la indefinibilidad del ser no nos dispensa de reiterar la pregunta por su sentido, sino más bien nos invita a llevarla a cabo.

El tercer y último de los prejuicios de los que habla Heidegger es el de la comprensibilidad de los conceptos. Es cierto que todos sabemos lo que queremos decir cuando decimos que algo es, por ejemplo, en la oración "el cielo es azul". Esta es la que Heidegger llamará la comprensibilidad del "término medio", que se refiere a la comprensión que todos tenemos habitualmente del ser. Pero -y éste será un tema fundamental en la filosofía de Heidegger- la supuesta comprensibilidad habitual de las cosas, no hace más que mostrar la verdadera incomprensibilidad de las mismas²². De ahí que Gaos escribiera en su ejemplar la "(in)comprensibilidad": se trata de una cierta comprensión que no puede tomarse como "la" comprensión del ser, y que si se

21. Heidegger, Ser y Tiempo, p.13

22. En ese sentido, este último prejuicio, como se verá más adelante, está íntimamente ligado con una de las ideas fundamentales de este libro: a través de lo que Heidegger ha llamado las habladurías, es que creemos conocer las cosas. Nos adueñamos de las ideas sin realmente comprenderlas, ocultando su verdadero significado, y ocultamos no por malas intenciones, ni por error, sino porque el errar, o la caída, es la forma más inmediata de ser del ser humano. Cf. infra.

toma como tal, se cae en la incomprensión misma. Heidegger no va a negar lo que este prejuicio afirma, a saber, que algo comprendemos del ser desde el momento en que hablamos constantemente de él: pero su llamado no es a quedarnos en ese primer nivel de comprensión, sino a asumirlo como un hecho para avanzar en el camino del conocimiento. Es verdad que todos sabemos lo que en la vida cotidiana queremos decir cuando decimos que algo "es". Pero esa comprensión no es una auténtica comprensión de las cosas, es una comprensión cotidiana que constantemente encubre y nos hace olvidar el significado de las cosas. De ahí que aquello que a primera vista es "comprensible de suyo", es precisamente el tema de la analítica filosófica.

Tomando en cuenta esos prejuicios, y por lo mismo sin caer en ellos, podemos replantar la pregunta por el ser, la cual en Ser y Tiempo se encuentra relacionada con la pregunta por el ser del hombre. En efecto, en esta obra Heidegger considera que para lograr plantear correctamente la pregunta por el ser en general, es necesario primero preguntarnos por el ser de aquel que hace la pregunta. No se trata de un punto de partida arbitrario, ya

que de hecho este ser que somos, es el único que tiene una auténtica preeminencia en el desarrollo de la pregunta por el ser: el ente al cual preguntamos, es aquel que se plantea la pregunta, el único ente que es capaz de sorprenderse ante el ser, y preguntar: ¿qué quiere decir que algo "sea"? Es por esto que el desarrollo de la pregunta por el ser será necesario explicar los modos de "dirigir la vista" al ser propios de este ser que es el hombre, de su comprender y apresarse en conceptos el sentido del ser. Y ese "comprender" "dirigir la vista" "apresarse en conceptos" o "lograr acceso a", son de hecho modos de ser de este ente que somos en cada caso nosotros mismos. Por lo mismo si ha de "verse a través" de la pregunta plenamente, será necesario explicar esos modos constitutivos del preguntar, y "desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere...decir: hacer "ver a través" de un ente -el que pregunta- bajo el punto de vista de su ser."²³

De esta manera el preguntar mismo está determinado por aquello por lo cual se pregunta: el ser humano se pregunta por el ser y se responde bajo el punto de vista de "su ser". Esta

23. Heidegger, Ser y Tiempo, &2 p.16

especie de argumentación circular se complica aún más: hay que determinar un ente en su ser y hacer luego sobre esa base la pregunta por el ser, a sabiendas de que ese preguntar mismo es ya una forma de ser. Pareciera que estamos en el torbellino de una argumentación circular en donde el ser es punto de partida, la explicación y la conclusión del argumento. Tenemos la sensación de estar en un abismo pretendiendo jalar de nuestros propios cabellos para saltar hacia afuera de él. La argumentación circular nos remite al hecho de siempre partimos de algo, aunque existen diferentes niveles de comprensión del ser: aquella comprensión más habitual, es la comprensión más común, pre-ontológica, que Heidegger ha llamado del término medio. El concepto de ser que se busca en la pregunta, no se refiere a ese concepto pre-ontológico que todos tenemos, sino la comprensión que puede llevarnos a la elaboración de una ontología. Pero aún así es inevitable que cualquier búsqueda parta de algo previo, que de alguna manera forma parte de una perspectiva inevitable. La diferencia está pues no en tener o no tener prejuicios, ya que todos inevitablemente hemos de tenerlos, la diferencia la hace nuestra

postura ante esos prejuicios, nuestro saber de ellos y nuestro cuestionamiento de los mismos.

Heidegger partirá pues de un análisis del ser del hombre en su cotidianidad media, que es un análisis preparatorio necesario para avanzar en la pregunta por el ser. Creo que pueden resaltarse dos aspectos con respecto a este punto de partida. Primeramente, como lo ha indicado Carlos B. Gutiérrez, Heidegger está prescindiendo de reducciones fenomenológicas, y con ello nos deja ver un cambio con respecto a la filosofía de Husserl; no es necesario llevar a cabo una "epojé" a la cual se someta el hombre de carne y hueso cuando queremos hacerlo el tema de la filosofía. Pero creo que también podemos pensar que el hecho de que parta no solo del hombre, sino de su cotidianidad media, nos habla de una cierta pretensión de evitar que un aspecto humano sea privilegiado sobre de otro, cayendo en la imparcialidad. Creo ambos aspectos nos hablan de las razones por las cuales su análisis arranca a partir del ser humano en la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) del "término medio" (*Durchschnittlichkeit*). En esa cotidianidad del término medio, el humano aparece como un ser frente a un complejo de

posibilidades que no necesariamente se realizan, y por eso el hombre es un "poder ser": no "es", sino que "puede ser", o si se quiere, es posibilidad. Es un ente que está definido por su poder ser, está referido al propio ser como posibilidad, y decir que la naturaleza del hombre es poder ser es decir que éste consiste en no tener una naturaleza o esencia. Aquí resuena el mito de la creación relatado por Pico de la Mirandola, en el cual Dios dice al primer hombre:

"...no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de tí mismo, te informes y plasmes en la obra que quieras. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo en las realidades superiores que son divinas."

Que el hombre sea "poder ser", quiere decir que su modo de ser es el de la posibilidad y no el de la realidad. Quiere decir que él

no existe como un ente más, de hecho esa es la primera gran denuncia heideggeriana: el hombre no existe como un ser dado como objeto presente (*vorhandenheit*), no es algo "dado", porque lo que lo distingue de las cosas es justamente el hecho de estar referido a posibilidades y por lo mismo, no existir como una cosa meramente presente. De ahí que el término "existencia" ha de entenderse en el sentido etimológico de *existere*, de estar afuera, de sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad, y por lo mismo es un término destinado únicamente para el hombre; solo él es el lugar en el cual el ser se pregunta por su sentido²⁴. Podemos vislumbrar el sentido en que Heidegger usa la palabra "existencia" si nos remitimos a lo que la palabra dice por sí misma. Como dijimos, "existir" es un vocablo que viene del latín *existere*, que significa salir, pero a su vez éste deriva de *sistere*; colocar, tenerse. Ambas palabras comienzan con la partícula *ex*, que indica el lugar desde donde. Todo esto nos lleva a pensar que la existencia es el lugar desde donde el ser existe en el sentido en que sale de sí y se pregunta por sí mismo, y por eso solo el ser humano existe

24. Por lo mismo en adelante usaremos como sinónimos los términos "Da-

en este pleno sentido de la palabra: existe como aquel que sale sobrepasando la realidad hacia la posibilidad de su ser. Y por eso mismo las notas que definen al ser humano no son "propiedades" ni "categorías", sino posibles modos de ser históricos que el hombre ha incorporado a su ser a lo largo de la historia. Eso es lo que son los así llamados "existenciaros", de los cuales hablaremos un poco más adelante.

Antes aclararemos que esa categoría de ser dado como objeto, como lo ha indicado Vattimo²⁵, para Heidegger no solo es insuficiente en lo que se refiere al ser humano, sino que es insuficiente también para hablar de las cosas. Lo que encontramos en la cotidianidad no son simples presencias, no son entes que están ahí a la vista, (*vorhandenheit*), son ante todo entes con referencias para algo, son útiles. Las cosas tienen una cierta utilizabilidad (*Zuhandenheit*) porque significan algo en relación con nuestras vidas, son siempre algo más que mera presencia, las vivimos como parte del proyecto que somos, o al menos, en relación a éste. En nuestro constante ocuparnos y preocuparnos, en nuestro constante cuidado de la vida, nos

sein", "ser-ahí" o ser humano.

topamos con cosas con las que tenemos algo que ver. A esas cosas los griegos las llamaron *ta prágmata*, pues de hecho, dirá Heidegger, las cosas tienen que ver con la *práxis*, las cosas no son meros objetos, son útiles prácticos²⁶. Y un útil no "es" sin más: un útil es esencialmente algo para, tiene la forma de ser de aquello que en esta obra es llamado "a la mano" (*zuhanden*)²⁷.

Y analizaremos la forma de ser de "lo a la mano", porque como veremos, tiene una estructura similar a la forma de ser de la verdad. Lo a la mano, el útil, dice Heidegger, tiene la peculiaridad de ocultarse en sí mismo, de no llamar la atención sobre sí y retraerse en su ser útil, en su propia utilidad. En ese sentido podríamos decir que al útil se le usa, no nos relacionamos con los útiles mirándolos y estudiándolos, pues no podríamos usarlos. Que el útil sirve para algo, implica que el ser del útil tiene un horizonte relacional móvil: ese es el ser primario de las cosas; las cosas se dan en un horizonte relacional. Y nuestro actuar con los útiles, consiste no en tematizarlos, no en observarlos ni en estudiarlos, sino en

25. Vattimo, Gianni, Introducción a Heidegger, Ed. Gedisa, México 1990.

26. Heidegger, Ser y Tiempo, &15.

27. Heidegger, Ser y Tiempo, p.82

usarlos: el ver de la vida cotidiana no es racional ni objetivizante, sino es un "ver en torno". El ser humano mismo es ese entorno, es ese mundo de familiaridad en su entorno de comprensión actuante. Esa comprensión actuante es posible gracias a que el ver en torno no es tematizante. Sólo cuando el útil deja de ser tal, se altera el contexto en el que se da como útil, y se torna objeto de estudio o de observación, sólo en esos momentos privativos los útiles llaman la atención sobre sí, insistiendo imprudentemente en sí mismos; ya no son más útiles. En esos momentos privativos, dirá Heidegger, despunta el mundo: se vuelven visibles las relaciones que por lo general no están tematizadas, se hace visible el mundo como el horizonte en el que nos movemos, y se hace visible el entorno en el que consiste nuestra existencia, el mundo. Heidegger ejemplifica esta idea de varias formas, y son muchos los ejemplos que podemos ofrecer, pues de hecho así es como "funciona" nuestra existencia. Al escribir, por ejemplo, no me fijo ni me ocupo de la máquina con la que escribo: la uso como un útil que sirve para mis fines. Poco entiendo de la complicada tecnología con que funciona, simplemente la uso para decir lo

que me interesa: es un útil. Si el útil falla, si se avería, entonces deja de ser útil, y desde el momento en que deja de ser útil, comienzo a verlo y me ocupo de él. Trato de hacerle funcionar nuevamente, me importuna su presencia, abro el aparato y trato de arreglarlo, me ocupo de él aunque solo sea para constatar mi más absoluta ignorancia sobre su constitución. No logro nada, el útil no es más útil. Entonces despunta el mundo: todo funcionaba bien, hasta que el útil dejó de ser tal. En el lenguaje del pueblo, que es siempre sabio, solemos decir que en esos momentos "el mundo se nos viene encima". Esto implica que todo aquello se tenía como un supuesto, que tomábamos como dicen los norteamericanos "for granted", como algo que está ahí, de pronto se viene abajo: ya no podré llevar a cabo la urgente tarea en la que trabajaba, y tendré que afrontar ciertas consecuencias, por lo pronto ya se me escapó también el hilo del pensamiento... el mundo despunta.

Esto que pasa con el mundo de los útiles, sucede también en nuestra vida con respecto a nosotros mismos. De manera similar al útil, nuestra existencia en el mundo se encuentra

“funcionando” cotidianamente. Tomamos la vida como algo que está ahí “*for granted*”, y vivimos funcionalmente, y no nos vemos ni nos examinamos constantemente a nosotros mismos, pues no podríamos “funcionar”, no seríamos funcionales si todo el tiempo nos observáramos a nosotros mismos. Hay que moverse, hay que trabajar; hay que vivir funcionalmente, y la forma que adopta esa cotidianidad en el mundo es aquello que Gaos ha traducido como el mundo del “uno”, al que podemos también llamar el mundo del “se” (*Man*)²⁸. En el mundo en que vivimos “se” trabaja para poder vivir, y “se” vive adecuadamente: “uno” vive como “se” acostumbra; hay cosas que no “se” hacen, no “se” dicen, “se” debe hacer aquello y no aquello otro, uno hace lo que se espera que uno haga. En pocas palabras, lo que predomina es la opinión pública, que nos desliga de toda responsabilidad y reduce el lenguaje a meros convencionalismos, chismes y habladurías. En este ámbito vivimos, pensamos, juzgamos, como “se” ve y “se” juzga, y con ironía y sumo tino, comenta Heidegger como incluso nos apartamos del “montón” como se

28. Para Carlos B. Gutiérrez es más clara la intención de anonimato que Heidegger pretende con la idea del “*man*” con la expresión “*se*”: más que “*uno* no hace eso”, podemos decir “eso no se hace”.

aparta uno de él, y cómo encontramos "sublevante" lo que "se" encuentra sublevante, y nos rebelamos como un rebelde "se" rebela²⁹. En esta vida cotidiana en que todos nos encontramos inmersos, que será llamada la cotidianidad "de término medio",

"Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo... Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza."³⁰

Este es el "aplanamiento" de todas las posibilidades auténticas del ser-ahí. Esta forma de ser de "término medio" en el aplanamiento, que Heidegger llamará "la publicidad" nos remite al ámbito público que nivela y regula toda interpretación, ya que de esa manera "uno" nunca entra en el fondo de las cosas: uno no se cuestiona. De esta manera, ese "uno" insensible que no podemos señalar, pero en el cual vivimos inmersos, termina por adueñarse de la vida, volviéndonos insensibles a las diferencias y a los niveles de autenticidad: la publicidad lo oscurece todo, todo lo encubre. Este estar perdido en la publicidad del Uno es la forma más cotidiana en que vivimos lo que Heidegger llamará

29. Heidegger, Ser y Tiempo, &27, p. 143.

30. Heidegger, op.cit., p. 144.

"la caída" (Das Verfallen)³¹: el hablar repetitivo o "las habladurías", la avidez de novedades y la ambigüedad en que consiste la vida cotidiana del ser-ahí. Heidegger va a insistir en que no se refiere con ello a ningún tipo de valoración³²: no se le está reprochando al ser humano esta forma de ser; se está diciendo que así es, está haciendo una descripción fenomenológica de ser-ahí. En ese sentido el término "caída", "no expresa ninguna valoración negativa³³" ni nos habla de un "*status corruptionis*³⁴" del ser humano, ni constituye su "lado nocturno":

"La caída... constituye todos sus días en lo que tienen de cotidiano...: es el concepto ontológico de un movimiento"³⁵.

En esta caída se absorbe el ser-ahí en un mundo que le resulta conocido, familiar: se siente a gusto, "como en su casa", ya que ésta es la forma más inmediata en la que el ser ahí se "encuentra". Y con este término llegamos a otro concepto clave:

31. Ibidem. & 38 p. 195.

32. Heidegger, Ser y Tiempo, p. 195.

33. Heidegger, op.cit. p. & 38 195.

34. Ibid. & 38 p. 199.

35. Loc. cit.

la disposición anímica o afectiva, el temple de ánimo que Gaos a llamado "el encontrarse" (*Befindlichkeit*)³⁶.

Habíamos dicho que uno de los pilares de la filosofía de Heidegger es la idea de que todo ser humano posee una cierta comprensión pre-teórica de todo lo que "es". Pero es fundamental comprender que esta comprensión es vivida de manera fundamentalmente afectiva; esto quiere decir que existe cierto temple, que hay antes que nada una cierta disposicionalidad anímica en la cual nos encontramos cotidianamente. Este temple de ánimo hace patente "cómo le va a uno". Pero tampoco esta disposición anímica retrae la atención sobre sí, el ser-ahí no cae en cuenta constantemente de sus estados de ánimo, más bien le permanecen ocultos. Y es éste fundamental encontrarse en un cierto ánimo lo que abre el mundo, y le abre al hecho de que el ser que somos es siempre un "proyecto lanzado". Pero no podemos dar razón de esa

36. Este concepto, explicado en el párrafo 29 de Ser y Tiempo, es traducido por J.E. Rivera como disposición afectiva. En adelante usaremos las expresiones "disposición afectiva", "encontrarse fundamental" y "temple de ánimo", como sinónimos. La posibilidad de expresar esta idea de más de una manera más que alejarnos o complicarnos, nos ofrece diferentes facetas de un concepto y por lo mismo enriquece nuestra concepción del mismo. Cf. Heidegger, Ser y Tiempo, Fondo de Cultura

apertura a la cual somos lanzados, ya que esa disposicionalidad es un modo de ser originario constitutivo de la naturaleza humana, que al igual que el "comprender previo" del cual hablamos con anterioridad, no depende del ser-ahí, ni puede éste dar cuenta de ellos. Son los aspectos constitutivos de nuestro estar abiertos al mundo, y por lo mismo constituye esta disposicionalidad, junto con la precomprensión, la manera en que se nos dan las cosas, pero los fundamentos ellos mismos se nos escapan.

Como seres lanzados nos encontramos en un "estado de yecto" (*Geworfenheit*), "arrojados" o "lanzados" al mundo sin poder disponer ni dar razón de este hecho. Esta estructura lanzada, es lo que Heidegger llamará *Faktizität*, facticidad de la existencia. Esta facticidad y el estado de yecto³⁷, (*Faktizität und Geworfenheit*), son, podríamos decir, expresiones hermanas, pues el estado de yecto es la facticidad del ser-ahí, ésto es: lo que es un hecho es que el ser-ahí tiene siempre un modo global de comprender el mundo y de relacionarse con él, en el cual

Economica p. 151, y la nueva traducción de Rivera para Editorial Universitaria, p. 158.

esta lanzado al mundo: esa facticidad consiste en estar lanzado, arrojado, al mundo. Y la forma "impropia" de vivir esa facticidad, la cual es la más cotidiana, inmediata y regular, consiste en vivir en una constante participación acrítica e irreflexiva en el mundo histórico-social en el cual nacimos, y en sus prejuicios, y en su modo "común" de ver las cosas. Pero lo que esquivamos en esta forma de ser es nuestro propio ser como posibilidad, nuestras propias posibilidades más auténticas: la caída es la fuga del ser-ahí ante sí mismo³⁸, y en ella éste se desvía de sí mismo y de la oportunidad de empuñar todas sus posibilidades. Y de todas sus posibilidades, hay una que es la más peculiar e irrebasable: la muerte. El ser-ahí que se absorbe en el familiar ámbito del "uno", no enfrenta en la vida su propia muerte, y por lo mismo no se apropia de su vida. Hay una cierta forma de "encontrarse" fundamental³⁹ en la

37. Este concepto es traducido por Rivera como "condición de arrojado". Usamos "estado de yecto" y "condición de arrojado" como sinónimos.

38. Heidegger, Ser y Tiempo, p.205.

39. En otras obras de Heidegger no va a hablar con tanta insistencia de la angustia ante la muerte como la forma más peculiar del encontrarse. En su Introducción a la Metafísica, por ejemplo, habla del júbilo, del tedio y de los momentos de gran desesperación como formas peculiares y fundamentales para el ser humano. En ¿Qué es metafísica?, habla del aburrimiento profundo, o de la alegría por la presencia de la existencia de un ser querido como formas de encontrarse que patentizan la omnitudo del

cual se le manifiesta a este ser su posibilidad más irrebasable; esto, en Ser y Tiempo, puede suceder ante la angustia. El temor es la forma en que cotidianamente vivimos esa angustia, el temor es "angustia caída en el mundo", angustia "impropia", que se oculta a sí misma como temor. Habría, pues, una forma de angustia "propia", que sería la de aquel que en su caída en el mundo da paso a la amenaza de la inhospitalidad de la propiedad⁴⁰. Este ser-ahí se deja de mover aunque sea por un instante en el hospitalario ámbito del "uno" o del "se", en donde se dice, se piensa y se hace lo que "uno" dice, piensa o hace, y atisba la posibilidad de empuñar las posibilidades más propias, de ser si mismo y dejar de vivir como "se" vive. Es un hecho que en el ser-ahí anida la angustia, esta angustia es constitutiva del ser humano: cotidianamente este ser la vive en la impropiedad del temor, pero en ciertos momentos la llega a vivir propiamente. En Ser y Tiempo la precursión de la muerte es el momento privilegiado para salir del ámbito de la impropiedad del mundo del "se" o del "uno". Esto es así no por que se trate

ente, y de la angustia como una forma de encontrarse que patentiza la nada.

40. Heidegger, Ser y Tiempo, p. 209.

de una filosofía "de la muerte" en la cual exista una exagerada tendencia a pensar y valorar la muerte, como algunos han pretendido ver. Lo que se encuentra detrás de la idea heideggeriana de la muerte es la idea de que precisamente porque somos mortales, nos cuidamos, nos ocupamos, y nos afanamos en la vida. Todo lo que hacemos, lo hacemos de hecho porque somos mortales, nuestra vida es el constante cuidado de nuestro ser ante la muerte aún cuando la idea de la muerte se vive de manera reprimida. Antonio Machado ha dejado plasmada esta idea en un breve poema:

"Al borde del sendero un día nos sentamos.

Ya nuestra vida es tiempo, y nuestra sola cuita,
son las desesperantes posturas que tomamos
para aguardar...

mas ella no faltará a su cita."

En el poema se lee "cuitas", voz derivada del antiguo "cuitar", cuya significación era "apurar", "mortificar", "preocupar". El poema nos está diciendo que desde el momento en que estamos en camino, "ya nuestra vida es tiempo", y este hecho es lo que define que nuestras preocupaciones, nuestras cuitas, no son más que modos de aguardar la inevitable cita con la muerte.

Heidegger a diferencia de Machado no dirá "para aguardar" la muerte, sino "para cuidarnos" de ella. Y la manera impropia de cuidarnos es en el ámbito del "uno" y en el temor: al intuir nuestra finitud, sabemos de nuestra mortalidad, nos cuidamos, nos preocupamos y nos ocupamos de nuestro cuidado. Todo lo que hacemos, de alguna manera lo hacemos porque somos entes mortales: vivimos curándonos del incurable mal de la finitud; toda nuestra vida es un afán de curarnos de ese incurable mal. Pero la muerte puede ser vivida propiamente a través de la angustia, la cual nos deja atisbar nuestro ser mortal. Esta es una angustia que "pasa", no se trata de un estado permanente: se trata de una angustia *sui generis*, que se va acompañada de cierta serenidad, y nos devela nuestra propia finitud. Hablar de este tipo de experiencias es sumamente difícil. Sucede algo similar a cuando pretendemos describir qué cosa es exactamente la "experiencia dionisiaca" de la que hablaba Nietzsche, ¿cómo expresarla sin fragmentarla, sin reducirla? porque ¿qué es este angustiarse que "abre" serenamente al ser-ahí su posibilidad más irrebable, y con ello le permite empuñar su responsabilidad y sus demás

posibilidades ante la vida? ¿Un atisbo? ¿El aire frío que se cuele por una ventana? ¿Una sorda campanada que enmudece? Todas estas imágenes son usadas por Heidegger en varios textos para hablar de este tipo de experiencias que "abren" al ser-ahí a su finitud⁴¹.

Cuando estos sucede, este ser-ahí, a través de esos breves momentos, asume su finitud y su mortalidad: asume su ser para la muerte. No se trata de que Heidegger diga que nacemos solo para morir, ni está "obsesionado" con la muerte, como ingenuamente se puede llegar a creer. La muerte como la entiende Heidegger es ante todo la imposibilidad de cualquier posibilidad: la posibilidad de que ya no seamos capaces, nunca más, de llevar a cabo ninguna otra posibilidad: la muerte es el fin mismo de toda posibilidad. Morir no es un hecho más que viene a agregarse a otros, y que de esa manera complete y termine la totalidad del ser que somos, ni puede tampoco concebirse como un hecho no presente que algún día será presente. La muerte es una posibilidad existencial, pues constituye el propio ser de lo humano. Somos el único ser

41. Cf. ¿Qué es metafísica? e Introducción a la Metafísica.

mortal evidentemente no porque los demás no mueran, sino porque somos el único ser mortal que sabe que es tal, que se sabe finito y mortal. Y a diferencia de otras posibilidades de la existencia, la muerte no es una posibilidad a la que se pueda renunciar o escapar; es insuperable. Y es la posibilidad más propia: porque todo ser-ahí muere, por ello la muerte afecta a este ser en su esencia de proyecto. Cualquier otra posibilidad se sitúa en el interior del proyecto mismo, mientras que la muerte es la *cancelación de toda otra posibilidad*. La muerte es pues la posibilidad más propia (*eigen*) y más auténtica (*eigentlich*). Y es la posibilidad que se mantiene siempre como tal, como mera posibilidad que nunca voy a incorporar a mi ser al realizarla, ya que no se realiza mientras el ser que soy es, y ciertamente, cuando se realiza, el ser que soy, ya no es más.

La muerte pues, como imposibilidad de cualquier otra posibilidad, lejos de cerrar al ser-ahí, lo abre a sus posibilidades de modo más auténtico. Es frente a la muerte que brilla la vida como tal, al igual que el día es lo que es frente a la noche, al igual que solo hay luz porque hay oscuridad. Pero la muerte abre las posibilidades de un modo más auténtico siempre y

cuando la muerte sea asumida por de un modo auténtico, lo que quiere decir que éste anticipe su muerte. Y ¿qué quiere decir esto? No se trata de "pensar en la muerte", sino precisamente aceptar todas las posibilidades situadas más acá de esa posibilidad insuperable, como meras posibilidades:

"Puesto que la anticipación de la posibilidad insuperable abre al mismo tiempo a la comprensión de *las posibilidades situadas más acá de ella*, ella lleva consigo la posibilidad de la anticipación existencial del ser-ahí total, esto es, la posibilidad de existir concretamente como PODER SER TOTAL." 42

Esto es: la anticipación de la muerte nos permite ver que ninguna de las otras posibilidades es definitiva. Y por lo mismo no es preciso para el ser humano petrificarse al proyectarse de una manera definitiva y absoluta sobre la base de una de sus múltiples posibilidades. Esto brinda la oportunidad de permanecer en un constante estado de apertura al cambio, y esto importa porque sólo así puede quedar garantizada la posibilidad del crecimiento y el desarrollo de otras posibilidades, sin quedarse estatificado en ninguna de las posibilidades que va realizando.

42. Heidegger, Ser y Tiempo, edición del F.C.E., p. 395-396

De esa manera, al anticiparse a la muerte, el ser-ahí ya no se encuentra inmerso en posibilidades rígidas y aisladas, sino que todas esas posibilidades que va realizando, las asume al interior de un proyecto abierto, las asume como posibilidades propias que incluye en su proceso de desarrollo, el cual siempre abierto. Al no aferrarse a ninguna de sus posibilidades de manera definitiva, el ser-ahí se mantiene como un proceso de desarrollo, y por lo mismo tiene una historia: tiene un desenvolvimiento unitario que no cae en la fragmentación y la dispersión. La existencia inauténtica se entiende con más claridad ahora, como la incapacidad de apropiarse de las posibilidades más propias. El ser-ahí es auténtico en cuanto a que se relaciona con el mundo en término de posibilidades.

En esta especie de hipótesis ontológica ¿cuál es la forma en que podemos buscar una posibilidad existencial de la anticipación de la muerte? En la cotidianidad media en la que nos encontramos siempre ¿cómo acceder al fenómeno de una existencia auténtica? La "voz de la conciencia" es para Heidegger el fenómeno existencial por medio del cual se puede llegar a ello. Esta voz que habla en silencio, se limita a remitir al

ser humano a sí mismo. En ese sentido la voz de la conciencia no "ordena" contenidos precisos, tan sólo pide al ser-ahí que asuma sus posibilidades, que viva una vida propia y no una vida prestada, alienada, enajenada en el ámbito del "se", que su hacer no dependa de lo que "uno" hace, sino de una posibilidad auténtica y propia.

Si esta conciencia habla "negativamente", es porque el ser que somos vive cotidianamente y de manera inmediata en estado de inautenticidad. La conciencia patentiza un estado de culpa, una culpabilidad originaria que no es posterior a ningún acto culpable... ¿culpable? En un primer momento sorprende la concepción del ser-ahí como un ser culpable de manera originaria. Pareciera inclusive que esta idea es un eco del cristianismo vivido tan fuertemente por el niño Martín, hijo del sacristán de la iglesia de San Martín, o el de aquel joven estudiante de teología, mismo que finalmente llevó a cabo sus estudios gracias a una beca otorgada por una institución eclesiástica. La palabra que pareciera incomodarnos, es schuld: podemos entenderla como culpa o deuda. Ya Nietzsche ha puesto de relieve la relación entre estos dos conceptos: el que

tiene una deuda, tiene una culpa⁴³. Pero ¿de qué o de quién puede ser deudor el humano? Con base en toda la estructura examinada, podemos decir que el ser humano es deudor de sí mismo, porque se debe a sí mismo su propio ser. Al no tener un ser definido, como el caballo o las plantas, que nacen siendo lo que son, nos debemos el lograr nuestro propio ser. Al ser posibilidad, solo "somos" en la medida en que llevamos cabo nuestras posibilidades. No "somos" de la misma manera en que el resto de los seres "son", ya que "somos" tiempo, somos posibilidades. Estamos pues, en una constante deuda de ser: nos debemos a nosotros mismos nuestro propio ser. Es la voz de la conciencia la que, sin decir nada, nos llama a ser, a elegir propiamente nuestras posibilidades de ser. Y por eso esa voz no dice nada, solo *voca*, solo *invoca* a nuestro ser, a ser. Porque si dijera algo, ya no estaríamos en libertad de verdaderamente elegir. No dice nada, solo nos llama a ser nosotros mismos, a vivir no en la impropiedad de nuestra vida, sino a adueñarnos de ella, a vivirla como algo propio, a hacerla de nuestra propiedad.

43. Estoy pensando por supuesto principalmente en La genealogía de la

Pero podría preguntársenos ¿qué tiene que ver todo esto con la verdad? ¿o es que existe acaso un nexo entre el no elegirse a sí mismo en la posibilidad más propia, y la incapacidad de llegar a las cosas? Por supuesto que esto es así: el no adueñarse de sí, conlleva en efecto la imposibilidad de llegar a las cosas, y por lo mismo la imposibilidad de llegar a la verdad. Y para Heidegger existen cierto tipo de experiencias originarias, fundamentales, que nos llevan a una relación con lo que es, que nos llevan a las cosas mismas. En Ser y Tiempo hemos encontrado la idea de la angustia, del precursar la muerte y el llamado de la voz de la conciencia. Pero hay otros momentos que nos pueden conducir a esa especie de salto que hay que dar hacia fuera de nuestra propia envoltura cotidiana, experiencias que como veremos enseguida, pueden conducirnos a "llegar a las cosas" o "llegar a la verdad".

Pero ¿cómo se concibe esta "verdad"? Es hacia el final de la primera sección de Ser y Tiempo que Heidegger se propone acotar expresamente el fenómeno de la verdad y fijar los problemas encerrados en él, con vistas a afinar el problema del

moral.

ser. Si -como veremos- el problema del ser va junto con el problema de la verdad, entonces de alguna manera ésta ha entrado ya implícitamente en la analítica del ser-ahí, la cual para Heidegger es necesaria como un paso previo para abordar el problema del ser. Pero es hasta el último párrafo de la primera parte de la obra, el párrafo 44, cuando Heidegger se propone acotar expresamente dicho fenómeno.

El fenómeno de la verdad ha de plantearse si se pretende afinar el problema del ser porque para Heidegger la filosofía ha relacionado desde sus orígenes verdad y ser⁴⁴. Esto implica que verdad y ser se encuentran en una relación originaria, como deja de verse por ejemplo en Aristóteles⁴⁵. Pareciera ser pues que existe una unidad entre "las cosas", "lo que se muestra" y "la verdad". Y si estamos de acuerdo en que lo que se muestra es el ser de las cosas, ¿qué puede significar "verdad", si significa

44. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §44, p. 233.

45. Heidegger cita tres frases de la Metafísica de Aristóteles, que nos hablan de cómo los filósofos se han visto forzados por "las cosas mismas" a indagar; de cómo Parménides según Aristóteles se vio forzado a inclinarse "ante lo que se mostraba", y cómo los filósofos se han visto forzados por la verdad misma a indagar. Esta indagación que hacen forzados por las cosas mismas, por lo que se muestra o por la verdad, es caracterizada por Aristóteles como ciencia de la verdad que considera a los entes en tanto que entes, lo cual implica que los considera bajo el punto de vista de su ser.

lo mismo que "ser", y puede también significar lo mismo "cosa" o que "lo que se muestra en si mismo"? "¿qué significa la palabra "verdad" - pregunta Heidegger- que puede usarse terminológicamente por "entes" y por "ser"?"⁴⁶. El parágrafo &44 de Ser y Tiempo está dedicado a esclarecer esta cuestión.

En su análisis, Heidegger va a partir del concepto tradicional de la verdad tratando de poner al descubierto sus fundamentos ontológicos, para poder luego mostrar el carácter derivado del concepto tradicional de verdad. Lo que Heidegger se propone no es descartar ese concepto tradicional de verdad –o sea, la verdad como concordancia- sino preguntar por los fundamentos de la misma:

"Preguntamos ahora por los fundamentos de esta "relación". ¿Qué hay dado por supuesto tácitamente en el conjunto *adaequatio intellectus et rei*? ¿Qué carácter ontológico tiene lo dado por supuesto?" Esto es: lo dado por supuesto, que es la idea de que la verdad es la concordancia del conocimiento con su objeto, eso, ¿qué carácter ontológico tiene?"⁴⁷

La pregunta se interroga por qué es lo que significa "concordar".

La concordancia es una relación de algo que concuerda con

46. Heidegger, Ser y Tiempo, &44 p. 234.

algo, y en ese sentido toda concordancia y toda verdad como concordancia es una relación. Pero ¿qué tipo de relación puede ser? ¿En qué consiste? ¿Qué elementos se relacionan en esta relación de concordancia? Porque no toda relación es de concordancia, hay diferentes tipos de relaciones, como la relación de señalamiento, en donde no se puede decir que haya "concordancia" entre la señal y lo señalado. Y ni siquiera toda concordancia implica lo mentado en la fórmula tradicional de la verdad, pues existen diferentes modos del concordar: 6 concuerda con 16-10, concuerdan respecto de "cuanto": la igualdad es uno de los modos de la concordancia, y los números, si son concordantes, lo son por respecto a la cantidad. ¿Por respecto a qué concuerda aquello que concuerda en la relación de concordancia que presupone el tradicional concepto de "verdad"? En otras palabras, ¿por respecto a qué concuerdan el intelecto que afirma una verdad y la cosa de la cual esa verdad es afirmada? No hay nada en lo que puedan "concordar" dos entidades tan diferentes como el intelecto y la

47. Heidegger, Ser y Tiempo, p. 236.

cosa. La relación de concordancia implica la relación entre un sujeto que conoce y un objeto a conocerse, y

"La verdad no tiene... la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una ecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)."48

Heidegger esta cuestionando dos aspectos interrelacionados de la manera tradicional de concebir la verdad; la verdad como una relación de concordancia, y la verdad como producto de una relación entre un sujeto cognocente y un objeto que conoce. Para Heidegger lo erróneo de estos planteamientos consiste en que en ambos se parte de una separación ontológicamente no aclarada de lo "real" (objeto) y lo ideal (sujeto). Y hacer eso, para Heidegger, implica romper la realidad del conocer y juzgar en dos modos del ser y "dos capas", el "zurcido" de las cuales no llegaría nunca a apresar la forma de ser del conocer49. La verdad como concordancia implica una relación entre aquella representación ideal que elabora el sujeto, y la cosa real a partir de la cual la elabora. De esta manera, la filosofía ha terminado por separar verdad y ser; el ámbito de la verdad ha quedado en

48. Ibid. p. 239.

lo ideal, en las idealidades del sujeto pensante, y el ámbito del ser ha quedado en una supuesta "realidad" incognoscible como tal. Es por eso que es necesario establecer una nueva relación con la tradición, en la cual la reinterpretemos, la ablandemos para quitarle la dureza y rigidez en la cual la tenemos. Así es como ha de entenderse la destrucción de la tradición, como un "deshacer" y nunca como un "devastar"⁵⁰. Tenemos que partir de otro lugar, no de aquellos mismos olvidos de la tradición.

Hemos pues de preguntarnos cuándo decimos que un conocimiento se vuelve verdadero. Cotidianamente consideramos que el conocer mismo se vuelve verdadero cuando nosotros comprobamos que lo es: comprobarlo asegura su verdad⁵¹. Y lo comprobado es que el ente mismo del que hablamos es aquel que está mentado en la proposición:

"Lo verificado es que el "ser, profiriendo una proposición, relativamente al "objeto" de la proposición" es un mostrar el ente; lo verificado es que tal ser descubre el ente relativamente al cual es."⁵²

49. Heidegger, Ser y Tiempo, p.p. 237, 238.

50. Cf. Heidegger, Seminario de La Thor, 1969, Alción Editora, Argentina 1995, p.31.

51. Heidegger, Ser y Tiempo, p..238.

En ese sentido el que una proposición sea verdadera no significa que concuerde, sino que ella descubre al ente en sí mismo, que pro-pone, muestra, "permite ver" el ente en su "estado de descubierto". El "ser verdadera" de la proposición ha de tomarse como un "ser desencubridora".

Decir que verdad es desencubrimiento, puede parecer algo sumamente arbitrario. Pero Heidegger considera que lo que le ha llevado a postular dicha teoría e una exégesis de algo que ya la tradición griega había comprendido. Y ese regreso a Grecia, a ese "*ursprung*", al origen griego, nos lleva incluso más allá de la filosofía griega, al mundo griego. Heidegger considera que la comprensión de la verdad como *alétheia* entre los griegos, fue inclusive preontológica: habría algo que los antiguos griegos están expresando con su concepto de verdad como *alétheia*, y la clave esta en el carácter privativo de la expresión *a-létheia*. La más antigua tradición filosófica presintió y comprendió preonrtológicamente: el "ser verdadero" del *lógos*, permite ver un ente sacándolo del "estado de oculto", que en griego se decía

52. *Ibid.* p.p. 238, 239.

lethos, a su estado de no-oculto, de *a-lethos*, esto es, a su estado de descubierto o *a-létheia*.

Podemos ejemplificar ésto tomando el fragmento DK 1 de Heráclito, en donde según Heidegger se deja ver el fenómeno de la "verdad" como "estado de descubierto", como "estado de no-oculto". El fragmento dice:

"Siendo este logos eternamente verdadero, nacen los hombres incapaces de comprenderlo antes de oírlo y después de haberlo oído. Pues todo sucede según este logos, aquellos se asemejan a los carentes de experiencia, al no hacer la experiencia de las palabras y obras tales cuales yo voy desarrollándolas, analizando cada cosa según su naturaleza y explicando cómo es en realidad. Pero a los demás hombres se les esconde (*lanthanei*) cuanto hacen despiertos, como olvidan (*epilantárontai*) cuanto hacen dormidos."

El logos explica como son los entes, explica como es cada cosa en realidad. A los incomprensivos se les oculta; *lanthanei*, les permanece en "estado de oculto" lo que ellos mismos hacen, y *epilanthanontai*, olvidan, es decir, para ellos se hunden los entes en "estado de ocultos". Así "es inherente al logos el "estado de no oculto", la *a-léthia*." Y sin embargo la traducción de la palabra *alétheia* por la palabra "verdad", y mucho más las

definiciones teóricas de esta expresión, encubren el sentido que para los antiguos griegos era comprensible de suyo en una comprensión prefilosófica, del término *alétheia*: lo no-encubierto, lo desencubierto.

Toda traducción por lo mismo, nunca es inocua; en ellas puede perderse el sentido que originalmente los griegos le dieron a sus palabras. Eso y no otra cosa es lo que quiere decir "el sentido originario" de las palabras: la expresión se refiere a la experiencia griega del fenómeno en cuestión. Las traducciones han contribuido al desgaste de las palabras; los significados, como ya lo había visto Nietzsche en La genealogía de la moral, se han acumulado, han cambiado, y cada traducción ha cooperado a borrar el significado original. Una de las labores de la filosofía será precisamente la de "preservar la fuerza de las palabras más elementales" en que se expresa el ser humano. El filósofo es algo así como un guardián de las palabras que las cuida de que la comprensión vulgar las rebaje a un nivel de incomprensibilidad, que funciona a la vez como fuente de pseudoproblemas. La comprensión vulgar termina por perder de vista aquello que originalmente era mentado por las palabras.

El filósofo recupera y resguarda la fuerza originaria de las palabras.

Y en ese sentido, volver al origen en el cual la palabra se gestó, no implica sacudirse la tradición: la tradición y su olvido del ser no son un error humano, son simplemente el resultado de la forma de ser humana, que consiste en ser esencialmente cadente: "El ser ahí, por ser esencialmente cadente, es, debido a la constitución de su ser...con igual originalidad en la verdad y en la falsedad..."⁵³. A este ser que es el ser humano, le es propio ser desencubridor, y le es propio también ser encubridor: resulta inevitable que al paso del tiempo el lenguaje se desgaste y pierda su significado. Todo aquello que es expresado en una proposición cualquiera, corre el riesgo de convertirse en una proposición "a la mano", de ser simplemente repetida sin ser comprendida, de ser "usada" como un útil más, como información que se tiene "a la mano", como verdades "útiles". El ser-ahí se ve dispensado de vivir una experiencia original en relación con aquello de lo que habla, y simplemente escucha la experiencia de otros y la repite.

53. Heidegger, Ser y Tiempo, p.p. 243, 244.

Esta forma de ser, en la cual "uno" se absorbe en lo que se dice, es, como vimos, la forma de ser del ser-ahí, el ámbito del uno o del "se". La verdad como correspondencia no es más que ese ajuste que se hace entre la proposición tomada como algo a la mano, y un objeto tomado como tal, como algo que esta "ante los ojos": el intelecto y la cosa. Pero esta falsedad que le es propia al ser humano, al igual que esa forma de vivir en la impropiedad, no se refieren a algo que haya que valorarse. Heidegger insiste en esto porque sabe lo fácil que es interpretar así su pensamiento. Pero al hacer un análisis fenomenológico, no se pretende valorar un hecho, sino describir las formas de ser del ser-ahí. Así, nos dice respecto al uso del término "falsedad":

"Este término se usa aquí ontológicamente, lo mismo que el término "caída". Hay que guardarse de toda valoración negativa, que sería óptica, en su uso analítico-existencial."54

Para Heidegger los estos términos "falsedad" y "caída" están siendo usados términos analíticos existenciales, y por lo mismo nos hablan de la constitución ontológica del ser-ahí, no de sus

decisiones éticas. Pero aquí podríamos reprocharle a Heidegger: ¿no con ésta concepción del hombre se abre un abismo entre ética y ontología? Mucho se ha dicho acerca de que las interpretaciones existencialistas y las interpretaciones éticas de Heidegger "no comprenden" que el autor hablaba a otro nivel, al nivel ontológico. Pero ¿no nos estarán indicando estas interpretaciones que en el fondo toda ontología, toda idea del hombre, tiene necesariamente implicaciones éticas?

Me parece que es importante pensar cuáles son las implicaciones éticas de una ontología cuya idea del hombre nos habla de un ser cadente, que existe esencialmente tanto en la verdad como en la falsedad. Pero esto podría ser ya un trabajo posterior; para Heidegger lo primero es llevar a cabo el análisis de los hechos⁵⁵.

Ahora bien; este ser que por su constitución es cadente, que ha olvidado el ser y ha endurecido la tradición a base de no ver en

54. Heidegger, Ser y Tiempo, p..243.

55. Es ese el trabajo que Pedro Cerezo ha pretendido llevar a cabo en escritos como el que aparece en la compilación llevada a cabo por Félix Duque, Heidegger: la voz de tiempos sombríos. El escrito de Pedro Cerezo se titula "De la existencia ética a la ética originaria". En él señala como fundamental la necesidad de no confundir el plano ontológico-existencial con el plano óntico existitivo en que incurren las lecturas moralizantes de Heidegger.

ella más que verdades "a la mano", nos habla, como hemos visto, de una forma de ser inmediata, propia del ser-ahí. Hay pues, una cierta fuerza en el fenómeno original de la verdad, una fuerza arraigada en la forma de ser del ser-ahí. Y ¿cuál es el fundamento último de esta fuerza de la verdad? El ser-ahí, que es su fundamento, es de hecho el estado de abierto del mundo: el ser-ahí no es algo diferente que ese estado de abierto del mundo. En otras palabras, ya en Ser y Tiempo, a pesar de que para comprender el ser sea necesario hablar del ser del ser-ahí, la verdad tiene arraigo en el mundo como tal, pues este ser-ahí no es algo diferente del mundo. De esta manera la verdad es un acontecer, que consiste en vivir en el entretrejimiento de la ocultación y la desocultación.

El olvido del ser nos habla de la forma de ser tanto del humano como del ser como tal, porque la verdad es una estructura arraigada en el ser a través del ser-ahí. Esto pareciera contradecir la idea de que en Ser y Tiempo todo fenómeno arraiga únicamente en lo humano, únicamente en el ser del ser-ahí. De acuerdo con esa idea, sólo en obras posteriores terminaría por darse la visión metafísica de la totalidad del ser,

mientras que en Ser y Tiempo encontraríamos más bien una ontología. Es innegable la preponderancia del análisis ontológico en Ser y Tiempo, pero no hay que olvidar que este ser cuya existencia es analizada, es mundo, se encuentra arraigado en el fenómeno del ser en su totalidad. Aunque el paso necesario por la analítica del ser-ahí en Ser y Tiempo es innegable, ya desde esta primera obra la finalidad y el sentido de todo es lograr plantear correctamente la pregunta por el ser. Y sin embargo entre las diferencias notables entre el Heidegger de Ser y Tiempo y el Heidegger inmediatamente posterior, hay una que queremos resaltar por lo pronto. La verdad es, en todo caso, alétheia, desencubrimiento del ente. Pero ¿cómo se da este desencubrir? En Ser y Tiempo Heidegger habla del momento en que la verdad se da como un "robo", como un hecho "violento" llevado a cabo por aquel que conoce. La verdad en este contexto es algo que tiene que ser "arrancado" a los entes, los cuales resultan así "arrancados" de su estado de ocultación⁵⁶. Esto difiere mucho de la manera en que más tarde Heidegger hablará del momento de la verdad. Veremos

56. Heidegger, Ser y Tiempo, Cf. &44, B, p. 243.

enseguida cómo este momento en textos posteriores es visto no ya como un "robo", sino como un "dejar ser", como dar un "paso atrás", para dejar que se muestre lo que es, para dejarlo en libertad. Como un atisbo de ese paso que Heidegger dará en *De la esencia de la verdad*, nos dice en Ser y Tiempo:

“...el "ser ahí" puede desencubrir y poner en libertad entes en sí mismos”⁵⁷.

Existe pues, ya desde esta obra, una relación -que si bien no es desarrollada, si es al menos señalada- entre el desencubrir y el poner en libertad. Al igual que la idea del “poner en libertad” se encuentra ya prefigurada en esta obra, la idea de *Galassenheit* se encuentra prefigurada también en el uso del término “*lassen*”, mismo que aparece en más de un momento. El camino del pensar heideggeriano va a ahondar, como enseguida veremos, en esta veta, en las ideas de *lassen* o dejar, desasir, la idea de libertad, por medio de la relación entre verdad y libertad.

57. Heidegger, Ser y Tiempo, &44 p. 248.

CAPITULO II

De la esencia de la verdad.

Un nuevo punto de partida hacia la alétheia como Lichtung!

Conciencia del visionario
que mira en el hondo acuario
peces vivos, fugitivos,
que no se dejan pescar...

Para referirnos a la obra de Heidegger a partir de su escrito De la esencia de la verdad, no está de más hablar de la discutida y tantas veces reinterpretada Kehre: el "giro" o "vuelta" en el pensamiento de Heidegger. Esta idea enraiza en afirmaciones hechas no sólo por los heideggerianos, sino por el propio Heidegger, quien en más de una ocasión, y con más de un sentido, habló de la Kehre, e inclusive llegó a situarla en De la esencia de la verdad⁵⁸. Sin embargo cuando esta idea del "giro" heideggeriano circula ampliamente entre medios académicos, sucedió lo que él había interpretado como el fenómeno de la

58. Cf. Heidegger, Carta sobre el humanismo. La edición que aquí manejamos es la traducción de A. Wagner de Reina para Editorial Sur, Buenos Aires, Argentina.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

habladuría: el término cae en el ámbito del desgaste y la mera repetición sin sentido, y surgen las interpretaciones más burdas y más absurdas. Se llegó a hablar de dos Heideggers diferentes, el Heidegger I y el Heidegger II. En nuestro ámbito académico hubo quien sostenía conocer solo al Heidegger II, que era el importante, ya que había superado al anterior. Por grotesco que pueda parecer, es necesario aclarar este punto, ya que ha dado lugar a tanto sinsentido.

El propio Heidegger trata este asunto en más de una ocasión. En la respuesta a Richardson que ya mencionamos en el capítulo anterior, insiste que es factible hablar de dos momentos de su filosofar siempre y cuando se comprenda que solo por lo pensado en un primer momento —esto es, en Ser y Tiempo— se puede tener acceso a lo pensado en Heidegger II. También en los protocolos conocidos como los Seminarios de le Thor Heidegger se refiere a cómo en Ser y Tiempo lo que pretendía ser una explicación fenomenológica del ser ahí, fue fácilmente interpretado como una cierta actitud humana, y aclara que para prevenir ese equívoco que el pensamiento después de Ser y Tiempo no habla del sentido del ser sino de la

verdad del ser. En efecto en la fase posterior a Ser y Tiempo Heidegger no busca el sentido del ser partiendo del análisis preliminar del ser-ahí como el fenómeno de la comprensión del mismo, sino que piensa al ser o a la verdad del ser girando directamente hacia el ser, "esa vuelta no es el cambio del punto de vista de Sein und Zeit, sino que en ella alcanza el pensar intentado, por primera vez, el lugar de la dimensión desde la que fue experimentado Sein und Zeit"⁵⁹. Después de la *khere*, el pensamiento mismo se vuelve más resuelto hacia el ser en tanto que ser.

Hay entonces cambios, pero éstos no representan en modo alguno un rompimiento en su filosofía. Cuando habla de una vuelta o giro del pensamiento se refiere a un retomar cuestiones ya tratadas en Ser y Tiempo, a la posibilidad de volver a pensar aquello que no pudo llevar a cabo en aquella segunda parte del libro que nunca escribió, pero que en La esencia de la verdad y en otros es factible percibir⁶⁰. Y podemos por lo mismo considerar que De la esencia de la verdad marca un giro en el

59. Heidegger, op.cit., p. 81.

pensamiento heideggeriano, sin exagerar lo que este giro implica. Los cambios más fundamentales nos hacen ver que en su primer libro para llevar a cabo la pregunta por el ser era necesaria una previa exposición de la analítica del ser-ahí: es por ello que en esta obra la pregunta por el ser se entreteje con la pregunta por el ser-ahí. El siguiente momento de su filosofía que de alguna manera se abre con el escrito que nos ocupa, no se detiene ya en esa analítica del ser-ahí, mas sin embargo debiéramos decir, la presupone.

Otro matiz importante que en este capítulo examinaremos se encuentra en la manera en que en ambos periodos se expresa del momento en que la verdad acaece: en Ser y Tiempo la verdad es descrita como un desencubrimiento que tiene que ser "arrancado" al ser, y más explícitamente Heidegger habla de un "robo" que hay que llevar a cabo para arrancarle la verdad al ser, mientras en De la esencia de la verdad esta idea cede su lugar al pensamiento de "retirarse" y dejar que el ser simplemente se manifieste. De manera similar ese fuerte

60. F.W von Herrmann ha tratado este tema considerando que la segunda parte de Ser y Tiempo puede leerse en otros textos, tales como los cursos de Marburgo de 1927.

llamado a la autenticidad en la anticipación resuelta de la muerte, cede lugar al "dejar ser", al poner en libertad, que en escritos como el opúsculo "Serenidad", así como en otras conferencias, se acerca incluso a una especie de misticismo. Es notable la indicación que recibimos de Otto Pöggler al respecto: sabemos con certeza que la conferencia sobre la esencia de la verdad data de 1930 y es publicada hasta 1947, aunque la forma en que la conocemos, data según Pöggler de 1940. El escrito de 1930 difiere del de 1940 en un punto importante: en esta versión inicial Heidegger no habla del desasimiento sereno, ni de un paso atrás, sino de "la relación del estar contra el ocultamiento ínsito en el desocultamiento de lo ente en total, la cual se quiebra ante el poderío del ocultamiento". Esto tal vez podría implicar que hacia 1930 Heidegger seguía bajo la visión de Ser y Tiempo al menos en lo que respecta a la forma o el camino hacia la verdad: el concepto de "robo" de aquella obra toma la forma de una rebelión contra el ocultamiento. Todas estas ideas van a desaparecer en la versión que - según Pöggler - data de 1940 y es publicada tres años más tarde.

Por último no podemos dejar de mencionar un importante cambio de esta Kehre: la claridad del lenguaje heideggeriano. El lenguaje después de Ser y Tiempo tiende a aclararse. El tremendo esfuerzo con el que se lee esa obra, se debe en parte a la constante tendencia heideggeriana a crear neologismos, así como al uso de palabras del lenguaje cotidiano con un significado específico diferente del habitual. Y como ya lo vimos, ese uso del lenguaje en Heidegger responde a la necesidad de expresar algo nuevo, como si el lenguaje "no diera el ancho" para poder expresar algo que aún no había sido dicho, y que no pudo ser dicho; la respuesta a la pregunta por el ser, tratándole no como a un ente más. En este nuevo periodo el lenguaje se torna más expresivo: Heidegger acuña menos palabras para usar más las palabras del lenguaje cotidiano buscando su sentido original mediante recursos etimológicos, remarcando con esto una mayor confianza en las posibilidades de acudir al sentido originario de las palabras. Los cambios en su filosofía, como se ve, no representan un rompimiento, sino un desenvolvimiento de la misma.

En De la esencia de la verdad encontramos de entrada una serie de reflexiones que parecen ser dichas de paso, a manera de introducción al tema, pero que a la luz de la Carta sobre el humanismo nos deja ver la posición de Heidegger frente a los diversos sectores del conocimiento y frente a la verdad. Heidegger aclara en ese texto que no le interesa hablar de una verdad sectorial: no se va a referir a la verdad de la "Ciencia", o en la "Ética", o en la vida práctica, ni se va a referir a la verdad de la "Lógica". Él pretende hablar de la verdad en general: *überhaupt* es la palabra con la que él mismo caracteriza su búsqueda de la verdad. ¿cómo es posible hablar de "la verdad" en general? Se trata por supuesto de una pregunta metafísica. No va a circunscribir la verdad a una área específica porque se va a preguntar por el ser de la verdad en general, por lo que la verdad es, por aquello que hace posible cualquier verdad particular.

Heidegger sabe y prevé las críticas que esta búsqueda de la verdad "en general" le traerá. Alemania en 1930 era un mundo entre dos guerras, que clamaba por la posibilidad de una verdad verificable, confiable, que pudiera brindar las orientaciones

necesarias para la acción en el marco de la vida diaria, que pudiera establecer las bases y los fundamentos de una ética. Y por lo mismo se adelanta a sus críticos:

"¿Pero con la pregunta por la esencia no nos extraviamos en el vacío de lo general? Un pensamiento radical vuelto a lo real debe insistir en establecer... la verdad real, que nos da hoy medida y base contra la confusión de las opiniones..."⁶¹

La objeción es grave, y así la considera el propio autor: nadie - dice- podría eludir la certeza, ni menospreciar la apremiante gravedad de esas objeciones. Pero debemos al menos tener cierto cuidado: cuando estas objeciones vienen del irónicamente llamado "sano entendimiento común", no debemos olvidar que éste ha sido siempre sordo a las razones de la filosofía, y ciego a sus propuestas. Y por otro lado, aún dentro del marco de la filosofía, el filósofo corre el riesgo de permanecer en el ámbito de ese entendimiento común si cree en las "verdades" de la investigación sin cuestionarnos previamente qué entendemos por "verdad".

⁶¹ Heidegger, De la esencia de la verdad. Para las diversas ediciones consultar la bibliografía. La edición que usamos para nuestras citas es la traducción de Enzo Paci para la editorial Siglo Veinte de Buenos Aires.

Las consecuencias en el campo más urgente, que es el campo de la Etica, tendrán pues que esperar: Heidegger insistirá en que él no pretende saciar el hambre de normas, reglas e indicaciones que le digan al ser humano de qué modo debe vivir. La desorientación del ser humano reclama en efecto una ética, y se trata incluso de una situación angustiante: pero si se tiene la pretensión de ir por el camino correcto, es necesario antes detenerse a pensar qué es la verdad, y cuál su esencia.

Pero para plantear la pregunta por la verdad es necesario liberarse de la interpretación técnica del pensar, y reconducir el pensar a su elemento, que no es otra cosa que la propia capacidad de pensar. Y para pensar la verdad sin caer en la interpretación técnica del pensar, no podemos hablar de verdades de la "Etica", "Lógica", o "Física", pues cuando la verdad es pensada sectorialmente, es cuando el pensar deja de ser tal y comienza a ser un asunto escolar, que vale como *techné*, que vale en función de la *práxis* y la *póiesis*, en donde el pensar es visto inclusive como *paideia*, como algo que *sirve para* educar, que *sirve para* culturizar a un pueblo. El pensar no puede ser valorado con esas medidas, de la misma manera en

que un pez no puede valorarse por el tiempo y el modo en que logra vivir fuera del agua. El pensar tiene que ser reconducido a su elemento, y eso es lo que pretende Heidegger, antes que escribir una "Ética" que indique cómo debe obrar el ser humano. Mientras tanto, Heidegger tendrá que decir, con la esperanza de ser entendido: "Falta mucho para que nosotros pensemos sobre la esencia del obrar en forma suficientemente decidida"⁶² Y por lo mismo falta mucho para lograr escribir una ética que hable de cómo "debiera" ser ese obrar. Antes será necesario saber qué es aquello que hace posible toda posible verdad: aquello que puede explicarnos cómo es que la verdad puede llegar a ser en el ámbito de la ciencia, de la filosofía, de la política, de la vida diaria.

Al hablar de la "verdad" nos encontramos con una palabra tan desgastada que ya no nos dice nada, es casi hueca: por verdad entendemos muchas cosas: no sólo llamamos verdaderas a las cosas, como al oro real, o a una auténtica alegría, de los que podemos decir que son "oro verdadero" o una "verdadera alegría", sino que también llamamos verdaderos a los

⁶² Heidegger, Carta sobre el humanismo. edición citada.

enunciados sobre el ente. Heidegger lleva a cabo un análisis sobre la verdad como concordancia o correspondencia. Esta puede entenderse de dos formas diferentes;

"Ser verdadera y verdad significan concordar...de un doble modo: por un lado la concordancia de una cosa con lo que se presume acerca de ella y por otro la coincidencia de lo mentado en el enunciado con la cosa." 63

Este doble carácter del concordar manifiesta la tradicional delimitación de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. El doble significado de la *veritas* consiste en que 1) puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento, (*adaequatio rei ad intellectum*) y 2) que la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa (*adaequatio intellectus ad rem*). Aquí no se trata sólo de la mera inversión de la fórmula y de los términos *res* e *intellectum*, como a primera vista pudiera parecer. Heidegger va a demostrar que la concepción de la verdad como correspondencia –la cual, como ha dejado en claro desde Ser y Tiempo, es la que se encuentra detrás de todas las concepciones de la verdad- tiene su origen

63. Heidegger, De la esencia de la verdad. p. 111.

en la teología cristiana, y, podríamos decir nosotros, en el esquema platónico del pensamiento. Veamos cómo sucede esto. Ambas fórmulas de la *veritas* piensan la verdad como lo correcto (*Richtigkeit*)⁶⁴, pero más allá de una mera conversión, en cada caso *intellectus* y *res* se piensan diferentemente. La primera fórmula, *adaequatio rei ad intellectum*, se encuentra todavía lejana del pensamiento trascendental de Kant; para Heidegger esta formulación de la verdad no encuentra sus raíces en la filosofía kantiana, sino en el pensamiento cristiano, para el cual las cosas "son", en tanto que creadas, correspondientes a la idea previa pensada en el intelecto divino: son verdaderas en tanto que son ordenadas y creadas en correspondencia a las ideas de Dios, y se ajustan porque surgen de la unidad del plan divino de la creación: Dios es la garantía última de la verdad. Pero esta manera de pensar tiene un antecedente inclusive anterior al cristianismo. Me refiero por

64. En las traducciones al español esta palabra es traducida como "conformidad". Las traducciones (cf. Bibliografía) son sospechosamente idénticas, y de hecho son varias las palabras que aparecen traducidas como "conformidad", lo que simplifica y entorpece la comprensión del texto. Aquí proponemos, con base en cursos, textos y pláticas del Dr. Carlos B. Gutiérrez, otra traducción y damos la palabra empleada por Heidegger entre paréntesis.

supuesto al esquema platónico, en el cual las cosas son lo que son en la medida en que corresponden a un modelo, ya sea que se interprete éste de una manera o de otra: la Idea platónica es un primer paso hacia la idea de la verdad como adecuación, ya que ésta responde a la propuesta de modelos inmutables, sobre la base de los cuales pueden ser concebidos los entes. Y Heidegger considera que en ese esquema de pensamiento encontramos los antecedentes de la concordancia entre la cosa -ya no creada, sino pensada- y el intelecto -ya no divino, sino humano.

La segunda fórmula, *veritas est adaequatio intellectus ad rem*, alude ya al pensamiento trascendental de Kant y se fundamenta en la subjetividad trascendental, y tiene su apoyo en este mismo esquema ontoteológico. Lo sorprendente es que Heidegger demuestra cómo aún esta novedosa formulación de la verdad se fundamenta en la verdad teológica-cristiana, con sus antecedentes platónicos:

"La *veritas* como *adaequatio rei (creande) ad intellectum (divinum)* da la garantía para la *veritas* como *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas* mienta, en esencia, siempre la *convenientia*, el convenir de los entes

entre sí como una criatura con el creador, un concordar según la determinación del orden de la creación."⁶⁵

Y es que aún haciendo a un lado la idea de creación, el esquema de la concepción de la verdad como correspondencia no cambia: puede en efecto representarse ese mismo orden del mundo divino, como el orden del mundo pagano. Pensemos en el Dios de Spinoza; este filósofo con la idea del *more geométrico* sustituye de hecho a Dios, o deberíamos decir, propone un Dios no teísta, si se puede decir eso, un Dios que en nada difiere del orden total de lo existente. El esquema ontoteológico de la verdad puede inclusive dejar de lado por completo la idea de Dios, y en lugar de ese Dios abstracto y lejano, la razón universal, que se da a sí misma la ley, que es por sí misma ley absoluta y por lo mismo se pretende como inteligible de suyo: como lógico.

De esta manera aparentemente ya no sería necesario fundamentar la verdad proposicional; la verdad de la cosa significa siempre la verdad de la cosa fáctica (*vorhanden*) en concordancia con su concepto racional, y la validez de la

65. Heidegger, De la esencia de la verdad, edición citada, p. 112.

fórmula de la verdad como *veritas* pareciera evidente: se acepta con la misma evidencia tanto la verdad que consiste en un concordar el enunciado con la cosa, como la "no verdad", que es un no concordar el enunciado con la cosa.

Pero ¿en qué coincide la adecuación el enunciado con la cosa, si se trata de dos términos completamente distintos? Ya en Ser y Tiempo Heidegger había hecho notar que la concordancia de dos entidades que son de una naturaleza absolutamente diferente nos pide una explicación. ¿Cómo se adecua el enunciado a la cosa? El problema es que la esencia de la verdad no puede captarse en la verdad como correspondencia, y por ello es necesario aún un descubrimiento de la esencia de la verdad. Hay algo más originario que posibilita la coincidencia, la cual es ya un fenómeno derivado. El significado de la adecuación en la fórmula que la enuncia, no puede significar igualdad material entre cosas desiguales. El enunciado se relaciona con la cosa "en tanto la re-presenta (*vorstellt*), y dice de lo re-presentado (*vor-gestellte*) cómo está ordenado (*bestellt*) con él según el sentido conductor."⁶⁶ El enunciado dice cómo es la cosa, mide

66. Heidegger, De la esencia de la verdad, II, p. 115.

lo que está enfrente, que permanece en sí. Pero ¿no acaso reducir la verdad a ese hecho es conformarse con una verdad que es tal sólo por el hecho de comprobarse, una especie de "verdad notarial", en la cual todo lo que se nos dice es que una cosa coincide en efecto con lo que se dice de ella? Heidegger no niega la validez de la concordancia, lo que cuestiona es que sea ella la esencia de la verdad. Lo que nuestro filósofo pretende hacernos ver, es que ese aparecer de la cosa enfrente, se cumple en el ámbito de lo abierto; y esa apertura no fue creada por el representar, sino sólo es asumida como ámbito de la relación. La existencia humana es ya una relación: podríamos remarcarse esa idea de relación en nuestro idioma con la palabra "comportamiento"; la forma de ser del humano consiste en comportarse, en portarse conjuntamente en su entorno: el ser humano es ya su entorno, como lo había indicado en Ser y Tiempo. Y lo es porque este existir implica ya una comprensión previa, no tematizante, ni tampoco puramente pragmática del entorno. En ese sentido estamos ya siempre en lo abierto por el hecho de existir: no requerimos de ningún método, de ningún saber teórico ni técnico para ser en el mundo y para

comportarnos en él; inevitablemente estamos relacionados con el mundo, somos esa relación. La existencia, pues, es relacional, y esa relación se basa en el comportamiento humano y la comprensión previa de su entorno. Pero para que haya cualquier tipo de relación, es necesario que antes haya una apertura previa: el enunciado y su verdad, apoyan su conformidad en esa apertura, en ese comportamiento abierto. La relación del enunciado representante con la cosa, cumplimeta una referencia originaria: el comportamiento, que no es otra cosa que toda relación que está abierta.

Ahora bien: todo estado de apertura del hombre es siempre diferente, y de hecho toda acción humana se mantiene en el ámbito de lo abierto, en el cual el ente se vuelve expresable⁶⁷. Pero a esto sólo se llega cuando el ente mismo se representa en el enunciado, y en ese sentido el enunciado se rige por el mismo ente, es conforme, es verdadero. El enunciado, pues, apoya su conformidad en ese estado de abierto del comportamiento: sólo por esta apertura originaria del comportamiento es posible la conformidad y la verdad del enunciado. Y por ello es esa

67. Heidegger, De la esencia de la verdad, p. 116.

apertura la que tiene que considerarse como la esencia de la verdad: la verdad no tiene su lugar originario en la proposición. Pero ¿cuál puede ser el fundamento de la posibilidad del comportamiento abierto? Responder a esa pregunta nos ayudaría para comprender de dónde obtiene el enunciado la posibilidad de regirse por el objeto, esto es, qué es aquello que dona dirección a la concordancia.

Para Heidegger hay un don previo, liberado en lo abierto para lo patente, que impera y que liga todo representar: la libertad para lo patente de lo abierto. De ahí que Heidegger pueda decir que la apertura del comportamiento se funda en la libertad, y puede afirmar que "la esencia de la verdad es la libertad"⁶⁸. Esto no quiere decir que la apertura del comportamiento se funde en una acción sin coacción, no quiere decir que para que haya verdad debamos de ser libres en el sentido de "liberarnos" de algo, sino en el sentido de "liberar": es liberarse a lo vinculante, ser libre a la patencia de lo abierto. La frase "la esencia de la verdad es la libertad" sorprende al lector, pues podemos entender por libertad muchas cosas; hacer lo que venga en

68. Heidegger, De la esencia de la verdad, IV, p. p. 118-122.

gana, asumir el más profundo deseo para llevarlo a cabo, o inclusive conocer y asumir la totalidad de la necesidad reinante, pero Heidegger se refiere a algo completamente diferente. Libertad es para Heidegger *Seinlassen*: "dejar ser al ente"⁶⁹ palabra "dejar" no implica aquí ni sumisión ni indiferencia ante el ente, y se remarca esta idea con la palabra de difícil traducción *sich einlassen*; abrirse a algo, involucrarse en ello. Ese abrirse a algo para Heidegger no tiene que ver con perderse en lo que es, ni con apoderarse de lo que es, sino con "dar un paso atrás". No se trata de intervenir en algo, no es ese tipo de involucramiento al que alude con la palabra *sich einlassen*. Es dejar que lo que es se manifieste: en eso consiste la libertad como esencia de la verdad, en comprometerse en dejar que lo que es se manifieste.

Este "dejar que lo que es se manifieste" no implica reducir todo a la medida de lo humano: dar ese paso atrás, retroceder, es dejar que se manifieste la medida del mismo ser. Por eso es que poner la esencia de la verdad en la libertad no implica dejar la verdad al criterio del arbitrio del hombre. El acontecer de la

69. Heidegger, *op.cit.* IV, p. 118.

verdad y su medida vienen del mismo ser, el humano sólo es el lugar en donde se da esta apertura, no es la medida absoluta. De ahí que sea necesario retroceder ante el ser para que éste se manifieste. La esencia de la verdad encuentra su fundamento en la libertad humana porque para Heidegger la libertad no es una propiedad humana: libertad es libertad para que se manifieste algo en lo abierto, y lo manifiesto es el ente: es dejar ser al ente lo que es, es dejar ser al ente. Más que una propiedad, esta libertad es una forma de ser en el mundo, posible sólo para ese ser que es el humano, que consiste en dejar ser.

En este contexto la libertad implica el compromiso con el paso hacia atrás: ya no se trata de violentar al ser, ni de arrancarle la verdad como un robo, como lo decía en Ser y Tiempo, sino de retroceder ante éste, de dejarle ser. No se trata tampoco de la necesidad de precursar la muerte para asumir una existencia auténtica, ni es la angustia el estado de ánimo privilegiado. Para retroceder ante el ser, para permitir su manifestación, la actitud sugerida es la serenidad, *gelassenheit*, palabra que aunque puede traducirse por "serenidad", conlleva la idea de *lassen*, de

soltar, desasir, dejar ser: el sereno desasimiento. Aparentemente esto contrasta con la angustia de la que hablaba en Ser y Tiempo o en ¿qué es Metafísica? Pero la contradicción es sólo aparente, ya es este último texto, Heidegger insistía en que la angustia de la que él hablaba era una angustia serena. No hay pues un rompimiento en sus ideas, sino más bien -como lo hemos dicho- un acercamiento creciente a la expresión de su pensamiento. Esta idea de la serenidad, del dejar ser, del paso hacia atrás ante el ser, puede verse inclusive en el uso más constante de palabras y expresiones relacionadas con el verbo *lassen* -dejar-: *gelassen*, *einlassen*, *eingelassen*, *in sich einlassen*, *loslassen*, *fahrenlassen*, *zulassen*, por nombrar solamente algunas de ellas; todas nos remiten a la idea de dejar, de soltar, de liberar. Esta actitud nos llevaría a un estado de ánimo privilegiado, diferente al de la angustia precursora de la muerte: a un estado de ánimo libre y sereno, en desde el cual permanecemos abiertos a la experiencia de lo otro, de lo que está enfrente, pues le dejamos ser. Existen otros estados de ánimo a los que Heidegger se refiere como fundamentales: en Introducción a la Metafísica va a hablar de varios estados que

pueden llevarnos a las cuestiones fundamentales de la existencia: tanto en el repentino júbilo en el que todas las cosas se transforman, como en el tedio, o en la tenaz trivialidad, surge el asombro ante el ser, surge la pregunta por el ser y su sentido, que Heidegger formula con la pregunta ¿Por qué es el ente y no más bien la nada? Pero en De la esencia de la verdad la disposición develadora del ente en su totalidad, consiste en la libertad como un sereno dejar ser al ente, dejarle revelarse. Esta revelación del ente en su totalidad -advierte Heidegger- no debe nunca confundirse con la suma del ente conocido. El ente puede ser poco conocido para el hombre y para la ciencia, y la revelación del ente puede imperar, o puede suceder lo contrario: el ente puede ser muy conocido, y en el achatamiento de ese conocer "y nada más que conocer", se rebaja la revelación del ente. Ya lo decía Heráclito, hay una "mucho ciencia" de mala o de poca importancia: mucha ciencia no implica el conocimiento de ningún tipo de verdad.

Y en ese sentido, podemos afirmar que para Heidegger revelación no es lo mismo que conocimiento. La verdad de la cual nos habla tiene que ver con la revelación, no con el

conocimiento, o si se quiere, tiene que ver con cierto tipo de conocimiento que surge de una revelación. Si la verdad es pues revelación ¿qué es la no-verdad? Heidegger va a distinguir dos niveles diferentes y opuestos de la no-verdad: a no-verdad como ocultación (*Die Unwahrheit als die Verbergung*), y la no-verdad como errancia o error (*Die Un-wahrheit als die Irre*). La no-verdad como ocultación se refiere al ocultamiento del ente en su totalidad; éste es más antiguo, más originario que la revelación de un ente cualquiera. Y sin embargo, el ser humano en su vida cotidiana, y a lo largo de su historia, no ve, no capta el hecho de que el ente en su totalidad permanece oculto. A nosotros se nos escapa el hecho de la ocultación originaria del ente en su totalidad, que Heidegger llamará el Misterio, *das Geheimnis*. Pero no se trata de "un" misterio específico del cual no podemos saber nada, sino del hecho mismo de que el misterio gobierna el ser del hombre. Este misterio es la no-esencia (*Un-wesen*) de la verdad, que es a la vez parte de la misma esencia de la verdad y no se contrapone a ella. Es, dice Heidegger, el ámbito aún no experimentado de la verdad del ser. En De la esencia de fundamento la libertad es comprendida como fundamento

abismal; en este texto, podemos ver esa falta de fundamento, ese abismo, en la afirmación de que la contra-esencia de la verdad, que más que abismo es Misterio, y es el fundamento que posibilita todo desocultamiento. El Misterio se hunde en el olvido en la vida del hombre, tanto en la cotidiana como en la teórica. En la medida en que el Misterio yace en el olvido, el hombre queda junto a sus hechos, formando su mundo a partir de sus necesidades y sus propósitos más recientes. Hace proyectos y planes con base en esas necesidades y propósitos, y de ellos toma el hombre su medida, olvidando el ser en su totalidad. No se detiene ni a meditar en el fundamento de sus medidas, ni en la esencia de lo que da la medida. Y así es como se equivoca el hombre en cuanto a la autenticidad esencial de sus medidas:

"Cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, como medida para todo ente, más equivoca la medida. Este olvido temerario de la humanidad, perdura en la seguridad de sí mismo, por medio de lo corriente que es accesible en cada caso."⁷⁰

70. Heidegger, De la esencia de la verdad, VI, p. 125.

En otras palabras, Heidegger afirmaría que el hombre no es la medida de todas las cosas; el ser en su totalidad queda olvidado cuando el hombre se toma a sí mismo como la medida. La humanidad no ha dado un lugar al Misterio en su vida: en su constante ir y venir, en sus ocupaciones cotidianas, el ser humano se aleja del Misterio hacia lo corriente, vive en lo habitual, y pasa de largo junto al Misterio: es el errar. Pero al decir que el hombre "erra", "yerra", no se pretende decir que ocasionalmente o que repentinamente el hombre caiga en el error, sino de que el error pertenece a la constitución interna del ser humano, constitución en la cual está encajado el hombre histórico:

"El error es la esencial anti-esencia (Gegenwesen) respecto de la esencia de la verdad." ⁷¹

Aquí por error entiende Heidegger el sitio abierto y fundamento de lo erróneo. Al igual que habla de la verdad y no de una verdad, habla del errar y no de un error: habla del errar como la forma de ser humana. El ser humano está sometido a la vez al imperio del Misterio y a la opresión del errar. Heidegger

distingue pues la no-esencia (*Unwesen*) de la verdad, el Misterio, de la contraesencia de la verdad (*Gegen-wesen*), a la que llama el errar (*die Irre*). Este errar designa un modo fundamental de ser del humano, en el que olvidando el Misterio, éste insiste ante la preocupación cotidiana. Errando, se apega a lo inmediato, y se desvía de aquello que haría posible ese mismo encuentro, a saber, la develación, la revelación del ser.

Este olvido del Misterio, que no es imputable a la debilidad o al descuido del ser humano, depende a su vez de la forma misma del ser en su totalidad. El errar, el divagar, no es de origen antropológico, sino metafísico; es resultado de la esencia originaria de la verdad. Esta forma de ver la errancia, y sobre todo la "deducción" metafísica del fenómeno del errar humano, representa para nosotros un adelanto con respecto a Ser y Tiempo, en donde la errancia aparecía como caída. En ese texto la caída se explicaba como una forma de ser humana, como un existenciario que es una especie de *a-priori* en la medida en que es estructura de ser. Podríamos decir que en esa obra el individuo tenía la posibilidad de la autenticidad ante sí mismo,

pero estaba "vencido" ante lo intramundano, mientras que en La esencia de la verdad esa caída, ahora llamada errancia, se basa en la esencia privativa de la verdad del ser. El hombre erra porque el error pertenece a la estructura interna de su ser, y a la vez esto es así porque en el ámbito del ser el ocultamiento es la esencia de la verdad: el modo de ser de la totalidad determina el modo de ser del ser humano.

De esta manera el error del cual hablamos aquí no es el mismo error que la lógica supone "superable" por medio del correcto uso de ciertas normas racionales. La razón no es luz frente a las tinieblas del error; el error, producto de la errancia, es fundamento mismo de la existencia. El humano habitar es errante: lo natural es errar. No es ni un error epistemológico ni una falta ética, sino una forma de ser humana: el ser que somos se mueve en lo sobreentendido, el malcomprender es natural en él.

La filosofía puede interpretarse así como la lucha por no quedarse únicamente en esa errancia, la lucha por ganar terreno para el descubrimiento de la alétheia. Porque la filosofía no va con los sobreentendidos, trabaja para que los

conceptos más importantes dejen de ser sobreentendidos. Y sin embargo, hemos de aceptar que ser no puede reducirse únicamente a salir a luz o a desencubrimiento, ya que el ocultamiento forma parte esencial de toda verdad: "...la esencia plena de la verdad incluye la no-esencia e impera ante todo como ocultación..." La filosofía, pues, no se rehusa al ocultamiento del ente, lo acepta. En su pensar sereno y apacible, la filosofía es vista por Heidegger como "...una abierta decisión de rigor que no rompe la ocultación, pero que obliga a su esencia completa a abrirse al comprender y a su propia verdad."

Y aún así, esta verdad mantiene su esencia de no-verdad: el ocultamiento es de tal manera originario, que niega a la alétheia el desencubrimiento, y no se logra el desencubrimiento total ni aún como un robo: aquí Heidegger afirma que ni aún como un robo se elimina de la verdad su propia esencia⁷², a saber, el ocultamiento del ser.

Por esto para Heidegger la esencia de la verdad tiene que tornarse en la pregunta por la verdad de la esencia, esto es: por

72. Heidegger, De la esencia de la verdad, VI, p. 123.

la verdad del ser. Como lo ve A. Boutot,⁷³ cuando este escrito ha tomado su forma definitiva, Heidegger ha tornado la búsqueda de la esencia de la verdad hacia la idea de *Lichtung*, entendida como la apertura o el nacimiento del ser mismo, como el claro que permite a lo ente manifestarse en su ser. Todas estas ideas no contradicen, sino que profundizan y complementan la concepción Heideggeriana de la verdad como *a-létheia*: La pregunta por la verdad de la esencia piensa aquí el ser como *eseyer*⁷⁴, como la diferencia imperante entre ser y ente, y verdad significa, dice Heidegger, "cobijar que despeja"; *lichtendes Bergen*. Y "el nombre de ese despejamiento es *alétheia*". Esto implica, como hemos ya indicado, que ese despejamiento o *Lichtung* en que consiste la verdad tiene la forma de ser que los arcaicos pensadores y poetas griegos llegaron a conocer: la salida de lo oculto - que vemos en la alfa privativa del vocablo *a-létheia*- tiene por esencia el ocultamiento y el olvido (el *lethos*).

73. A. Boutot. *Heidegger*. La orientación del pensamiento de la modernidad, Ediciones Cruz, México 1989.

74. Heidegger recurre al alemán antiguo *Seyn*, el cual resulta arcaico para el lector alemán. Félix Duque propone reflejar esa extrañeza mediante este vocablo castellano en desuso *eseyer*.

Para Heidegger, como para Heráclito, el ocultamiento forma parte de la esencia misma del ser, y por lo mismo forma parte del fenómeno de la verdad. En su artículo titulado Alétheia, analiza el fragmento B16 de Heráclito⁷⁵, y lo pone en relación con otros fragmentos. Si la *physis*, si el ser entendido como aquello que emerge, está afiliado con el ocultamiento, es porque la alétheia no es puro desocultar. La *physis* puede manifestarse precisamente porque no es ese su estado originario; el ocultar, y el permanecer oculto, dice Heidegger, tiene un rango superior que domina sobre los otros modos, y de hecho

"El rasgo fundamental de la presencia misma está determinado por el permanecer oculto y el permanecer no oculto."⁷⁶

Para Heidegger la estructura del fenómeno de la verdad tiene la estructura que dicta la totalidad del ser en general; y para él, como para Heráclito, *physis kriptesthai philei*⁷⁷: el ser ama ocultarse, el ser tiende a ocultarse, hay una afiliación, una

75. Heidegger, Alétheia, (1943) El fragmento es traducido por Heidegger de la siguiente manera: ¿Cómo puede uno albergarse de lo que nunca zozobra?, ésto es: ¿cómo permanecer oculto de aquello que no zozobra? La traducción que manejamos es la de E. Barjau para Ediciones del Serbal, Barcelona 1994,

76. Heidegger op.cit., 254. p. 229.

phylia total entre encubrimiento y desencubrimiento. Tal vez podamos entender esta aparente paradoja si pensamos la forma en que puede llegar a manifestarse a nosotros una verdad. Hemos hablado del "retorno a Grecia", de "la experiencia originaria", pero ¿Cómo se nos da de hecho esta verdad en la vida diaria? ¿cómo se nos da esta verdad en lo habitual? La pregunta está mal formulada, porque de hecho esta verdad de la cual habla Heidegger "nunca puede leerse a partir de lo presente y habitual"⁷⁸. De manera que hemos de preguntarnos ¿en que momentos esenciales de nuestra vida podemos tener acceso a este tipo de experiencia? Son tan sólo unos cuantos modos esenciales aquellos en los que la verdad se da. Más allá de los ejemplos citados por Heidegger, de las diferentes experiencias posibles, una que nos resulta cercana y conocida es la experiencia amorosa. ¿Qué sucede cuando amamos?

Cuando amamos no sabemos si somos visionarios capaces de captar lo que para otros permanece oculto, o si más bien somos

77. Heráclito, Fragmento B 123.

78. Heidegger, El origen de la obra de arte, p. 62. Para las diversas ediciones de esta obra consultar la Bibliografía. Nuestras citas en general remiten a la edición de Alianza Universidad, y a la edición del Fondo de

ciegos incapaces de ver lo que para otros es evidente. Que el amor ciego es algo por todos consabido; el enamorado por lo general desespera al observador por su incapacidad de ver lo que pareciera obvio. Uno piensa ante el ciego enamorado: "¿Pero es que no se da cuenta?, ¿Cómo no puede ver un defecto tan obvio? Ante el loco visionario enamorado es común preguntar ¿y qué le vio? Mientras que el enamorado dice convencido y sin duda: "si pudieran ver lo que yo veo, comprenderían". En verdad, cuando nos enamoramos, ¿vemos lo que otros no pueden ver, o quedamos completamente ciegos para ver lo que otros ven? ¿Quién tiene la razón? Por supuesto que ambos. El amor, como experiencia auténtica y originaria que es, descubre y oculta a la vez. La verdad que se manifiesta a través de la experiencia amorosa, es luz y oscuridad, iluminación y oscurantismo, y el enamorado, al igual que el visionario de la experiencia originaria, ve en efecto algo que los demás no ven. Pero también el enamorado, por la luminosidad y el verdadero deslumbramiento que le aqueja, deja de ver aquello que sí pueden ver los que no han logrado ver lo que él ha visto...

y esto no es un juego de palabras, es mucho más que eso: es un posible modo de cómo puede dársenos la verdad. En toda verdad por ver lo que vemos, dejamos de ver otras cosas, otros aspectos que desde una perspectiva diferente, podríamos apreciar. Toda verdad en su emerger oculta otras verdades, y por lo mismo toda verdad es necesariamente parcial, más no por ello mero invento o pura interpretación. Es saludable “multiplicar los muelles”, para poder ver mejor el mar. Ver las cosas no desde un solo punto de vista, pensarlas diferente, ensayar más de una aproximación, porque ninguna verdad agota la verdad de un fenómeno, toda verdad es parcial, y encierra por la mismo a su contrario, esto es, su no-verdad, su lado oscuro. Tendríamos que aceptar que toda verdad implica una cierta perspectiva, más no una “mera” perspectiva, ya que hay algo que de hecho sabemos de aquello que se manifiesta, solo que en ese algo no se agota el ser de aquello que queremos conocer: toda verdad es parcial en la medida en que es acontecimiento, en la medida en que es la verdad acerca de un

ser en movimiento y por lo mismo en cambio, y no de un ser estático, completo, absoluto.

Heidegger insiste en que esta verdad se manifiesta en ciertos modos esenciales: no es en ese sentido una verdad óptica, sino ontológica. La verdad como Alétheia no se refiere a cosas o a enunciados verdaderos, sino nos remite a algo que todas las concepciones de la verdad han dado por supuesto y no han sacado a la luz: el fenómeno de la verdad como tal. Y para Heidegger son pocos los modos esenciales en que puede manifestarse la verdad como tal:

"Pero ¿cómo acontece la verdad? Nuestra respuesta es que acontece en unos pocos modos esenciales."⁷⁹

En el sacrificio esencial, en el cuestionar del pensador⁸⁰, y a veces, dice Heidegger, esta verdad acontece como arte⁸¹. Solo que para él, como ya lo habíamos dicho, esto es así no porque ciertos fenómenos concretos - ni el sacrificio esencial, ni el amor, ni el arte- sean así, sino porque la totalidad en la que como humanos estamos arraigados es así: sí, insistimos: para

79. Heidegger, El origen de la obra de arte, Alianza Universidad, p. 47.

80. Heidegger, op.cit., p. 53.

Heidegger como para Heráclito, *physis kriptesthai philei*, pero ese cripticismo (lo *kriptesthai*) deviene, adviene, en claro de la verdad cuando se ilumina en ciertos momentos esenciales del vivir. Veamos uno de ellos, que sea tal vez aquel que para Heidegger sea el más esencial: el arte.

81. Heidegger, op.cit., p. 32.

Capítulo III

Del acontecer de la verdad:

Arte y verdad

"Pero ¿cómo acontece la verdad?
Nuestra respuesta es que acontece
en unos pocos modos esenciales...
nunca puede leerse a partir
de lo presente y habitual..."⁸²

Pretendemos ahora hablar de la manera como acontece ese movimiento, ese desencubrimiento al que Heidegger ha llamado *alétheia*. Porque hemos hablado de una verdad que es un acontecer, un evento propicio -o *Ereignis*-: una verdad que es un acontecimiento. No podemos dejar de notar lo difícil que resulta pensar esa verdad de la cual nos habla Heidegger, en el mundo en que vivimos. ¿Cómo podemos acceder hoy desde los múltiples aspectos de la vida humana, a esa nueva comprensión de la verdad? En efecto, coincidimos con Carlos B.

Gutiérrez en la imposibilidad de pensar que Heidegger este proponiendo una idea de verdad para la cual sea necesario un "retorno a Grecia", y por otro lado tampoco podemos pensar que pretenda una vida en una continua experiencia originaria, para poder hablar de algo verdadero, pero ¿cómo accedemos hoy al fenómeno de la verdad? ¿Hay algo que podamos hacer, algo en lo que podamos participar, que nos ponga en el camino de la verdad? Porque si se trata de un acontecer completamente fortuito, entonces estaríamos a la merced de la fortuna, que puede otorgarnos una especie de "don" para ser "iluminados", o puede simplemente negársenos esa experiencia. Esto puede en efecto ser así: llega a suceder que de momento, que sin ninguna causa aparente, nos vemos sumergidos en una experiencia *sui géneris* de la vida, en la cual por breves instantes tenemos una cierta comprensión no teórica de la armonía, del *lógos* universal, o, a otro nivel mas concreto, puede suceder que sin causa aparente logremos ver aquello que pretendemos llegar a conocer bajo una cierta perspectiva iluminadora que antes no habíamos comprendido.

Pero en este momento queremos saber si es que hay algo que de hecho podamos hacer para acceder a este tipo de experiencias. La respuesta que ofrece Heidegger es positiva: hay algo que nos acerca a la experiencia de la verdad.

Pero si nos preguntamos por la posibilidad de la verdad hoy, en las circunstancias actuales, hemos de partir de un análisis de la situación actual, desde la cual pretendemos un acercamiento a la verdad, para examinar cómo desde aquí tal acercamiento es factible y en qué medida. La pregunta que nos guía se formularía así: ¿es factible hoy, desde los múltiples aspectos de la vida humana, acceder al fenómeno de la verdad? Hemos de preguntarnos, pues, en qué situación nos encontramos hoy, y en qué consisten esos "múltiples aspectos" de la vida humana de hoy.

En una conferencia pronunciada en Friburgo, hacia 1938, Heidegger analiza los tiempos modernos como una época de la imagen del mundo, y la caracteriza por ciertos fenómenos esenciales: la ciencia, la técnica mecanizada, el arte comprendido como un fenómeno estético, la interpretación del

obrar humano como cultura, y la desdivinización o huida de los dioses (*die Entgötterung*). Hay para Heidegger una cierta concepción de lo ente y de la verdad que subyace a estos fenómenos, y si alcanzamos el fundamento metafísico de alguno de estos fenómenos, lograremos comprender la esencia de la era moderna en general, pues en estos cinco fenómenos forman parte del mismo proceso de la metafísica. De ahí que para penetrar en el fondo metafísico de esta era moderna, y saber en qué consiste, hemos de analizar dichos fenómenos. Nosotros vamos a referirnos a cada uno de ellos, para poder pensar en qué sentido desde esta época es factible acceder a la verdad como *alétheia*, y de qué forma es factible dicho fenómeno. Hablaremos primeramente de la ciencia.

La esencia de la ciencia actual - dirá Heidegger- es la investigación entendida como un conocer que intenta anticiparse a los fenómenos, predecirlos, con la finalidad de apresar las cosas para poder disponer de ellas. Para ello ha sido necesaria una ciencia capaz de mesurar, medir, contar y calcular; una ciencia que nos otorgue certeza y exactitud sobre aquello que pretendemos conocer. El rigor de estas ciencias

consiste por lo mismo la exactitud, cosa que poco conviene e interesa a la filosofía, la cual es una ciencia del espíritu que, como toda ciencia que estudia lo vivo, no es ni debería pretender ser exacta: ni puede lograrlo ni lo requiere.

A esto hemos llegado según Heidegger como una consecuencia de la relación que hemos mantenido con el ser. Hemos olvidado lo que significa ser, lo que significa que algo sea, lo que significa que algo sea y no simplemente haya nada. Y en ese olvido, hemos terminado por relacionarnos con el ser como algo que está ahí para ser explotado y consumido por nosotros. En este proceso hemos llegado a una época en la cual todo lo que nos rodea, todo lo que nos importa, todo aquello con lo cual nos relacionamos, es una imagen. Es la época de la imagen (*bilde*) del mundo, pero por "imagen" no se está entendiendo una mera calca, sino aquello que resuena el en giro alemán "*wir sind über etwas im Bilde*": estamos al tanto de algo. Y este estar al tanto de algo significa no solo que los entes se nos representen, sino que todo lo que le pertenece y forma parte de él se presenta a nosotros como sistema:

“Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre de tomar sus disposiciones... traer y tener ante él... situar ante sí... Imagen del mundo... significa concebir al mundo como imagen”⁸³

En donde esto sucede, se busca y se encuentra el ser del ente en la mera representabilidad del ente: un ente es en la medida en que puedo representarlo, en la medida en que logro una imagen de él: es aquello que yo me represento, es esa imagen, no hay más. La esencia de la edad moderna se caracteriza por el hecho de que es el mundo mismo lo que se ha convertido en imagen. Para la percepción moderna, este fenómeno se entiende mejor bajo la palabra representación: vivimos en una era en la que el ente es un objeto de representación, el hombre es un sujeto que conoce, y la verdad es la certeza de esta relación. Y esta objetivación del mundo y la consecuente subjetivación del hombre, que distinguen a la época de la imagen del mundo, tienen como mira el conocer que apresa, el conocer que es capaz de disponer de las cosas, de explotar el entorno para asegurar su almacenamiento y su consumo. O dicho en otras palabras -

83 . Heidegger, El origen de la obra de arte, Alianza Editorial, p. 88

las de Alberto Constante en La mirada de Orfeo⁸⁴- al representar, el sujeto pone algo desde sí mismo y se asegura de ello, pero representar no es percibir lo que está presente, no es "descubrirse ante", sino es "una especie de seguro mental que aspira a ser un seguro total": objetivar para domar y dominar⁸⁵. Y por supuesto que quien pretende domar y dominar no puede aceptar la inexactitud de las ciencias históricas más que como un defecto, y no puede ver en esa inexactitud un modo de satisfacer una exigencia.

Por todo esto, desde la óptica de la época moderna y su moderna investigación, el saber ha tenido la necesidad de especializarse y subdividirse hasta quedar convertido en empresa: la ciencia hoy tiene el carácter de empresa. Y este carácter de empresa de la ciencia de hoy ha acuñado otro tipo de hombres: desaparece el sabio, y lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son pues estos proyectos los que dan el carácter de rigor hoy en día, y en ellos el investigador se ve empujado más y más a la esfera del

84. Constante, Alberto. La mirada de Orfeo, "La imagen del Mundo". Aquesta Terra, México 1997.

85. Alberto Constante, op.cit. p. 72.

técnico: *polymethie kakotechnien*⁸⁶, mucha ciencia de mala arte, mucha erudición sin el arte del pensamiento, habría dicho Heráclito de esta moderna manera de investigar. Esto inevitablemente nos lleva a que el carácter efectivo de unidad y la realidad de una universidad, termine por residir no en un poder espiritual, sino en el poder de la *funcionalidad* y la *eficiencia*, requerimientos propios de mundo de la técnica. Basta con escuchar los constantes llamados de nuestros directivos a lograr “eficacia” y “productividad” para que las palabras de Heidegger nos resulten familiares, cercanas. Basta con voltear a nuestro rededor para confirmar que un investigador es tal no por el hecho de estar entregado a sus investigaciones, ni por el hecho de vivir meditando sobre ellas, sino por el hecho de pertenecer o no a un proyecto de investigación, por el hecho de poder juntar “puntos” que cuantifican que tan eficaz – o que tan ineficaz- es el “investigador” a medir. Si verdaderamente Heidegger pareciera estar llevando a cabo una pura descripción

86. Cf. Heráclito, fg. B129. Este fragmento pertenece a los fragmentos en que Heráclito critica a Pitágoras. En este caso le critica por dedicarse a la investigación y reclamar para sí una sabiduría, misma que en el fondo era un saber de muchas ciencias llevado a cabo con mala arte. Existen

fenomenológica de nuestro entorno. Pero si estos requerimientos que ahora se imponen son los propios de la técnica, hemos de acercarnos a una comprensión más clara de lo que la técnica es para ver nuestro mundo y su posibilidad de un acercamiento a la verdad.

Antes cabe el aclarar que no se encuentra en la filosofía de Heidegger ninguna intención moralista de "satanizar" la técnica, ni de negarla. De hecho Heidegger insistió en el que nos encontramos encadenados a la técnica independientemente de que tengamos ante ella una aceptación o un rechazo, porque la técnica es algo más que el mundo tecnificado, es toda una estructura de pensamiento, de la cual el mundo tecnificado es tan sólo una consecuencia. ¿Qué es la técnica? Es en efecto un medio para algo, y es en efecto un instrumento para algo. Pero precisamente no se trata de dar una definición instrumental que sea meramente correcta, sino de penetrar en la esencia de la técnica. Nuevamente, no se trata de negar una definición que a ojos vista es correcta, sino precisamente de "buscar lo verdadero a través de lo correcto" y llegar a la verdad de la

muchas y muy diferentes maneras de interpretar el fragmento, aquí

técnica, desvelar su esencia, porque solo así puede acaecer su verdad.

Para sorpresa de su lector, Heidegger va a decir que la técnica es precisamente un modo de hacer salir lo oculto, que es de hecho la región del desocultamiento, de la verdad. Para ello apela al concepto griego de técnica, la *techné*, que nombra un cierto saber y un cierto hacer que abarca no solo al obrero manual, sino al arte, y pertenece por lo mismo al ámbito de la *póiesis*, de la creación artística. La técnica es definida como aquello que saca de su ocultamiento a algo que no se produce a sí mismo, algo fabricado. La técnica es por lo mismo un modo de la *alethéia*. Esta definición no parece violentar mayormente la idea de la *techné* griega, y sin embargo ¿cómo aplicarla a la técnica moderna, que es en todo caso la que nos resulta preocupante? Hay dos diferencias fundamentales de la *techné* griega a la técnica moderna: la técnica moderna, a diferencia de la *techné* griega, utiliza las ciencias exactas, y no pertenece como aquella al ámbito de la *póiesis*:

"El hacer salir lo oculto que prevalece en la
técnica moderna es una provocación que pone

exponemos la nuestra.

ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada".⁸⁷

La técnica es pues un hacer salir lo oculto, pero es un cierto modo de hacer salir lo oculto, no cualquiera. Antes de la llegada de la técnica moderna, los molinos de viento descansaban confinados al soplar del viento, la energía no era almacenada, sino que descansaba, dependía, de las propias fuerzas de la naturaleza. Antes de la llegada de la técnica moderna, cultivar un campo significaba abrigarlo y cuidarlo, entregar la semilla a las fuerzas de la tierra y cuidar esta labor. No se trataba de almacenar la energía ni de emplazar a la Naturaleza explotándola para que diera más de lo necesario para almacenar sus riquezas, no se emplazaba al aire a que diera nitrógeno, al suelo a que otorgue sus minerales, no explotaba la Naturaleza para almacenarla y consumirla. El hacer salir lo oculto propio de la técnica moderna tiene el carácter de emplazar, de provocar: en todo proceso de la técnica moderna podemos ver cómo la energía oculta en ella es sacada a luz,

87 . Heidegger La pregunta por la técnica, en Conferencias y Artículos, Ods, Barcelona, 1994, p.17.

para ser luego transformada, y, lo más fundamental, para ser almacenada.

Tendíamos pues que ver la clase específica de estado de desocultamiento que es propio de la técnica moderna, y por lo mismo tendríamos que aclarar que hay diferentes maneras de hacer salir lo oculto. ¿Para qué almacenamos? Para tener "reservas" que estén listas en el momento de ser solicitadas para ser consumidas. A estas reservas damos el nombre de "existencias", de lo que se tiene en "existencia"⁸⁸. Pero ¿porqué emplazamos, provocamos, almacenamos? Porque de hecho, dirá Heidegger, el ser humano está ya provocado, está llamado de un modo originario a extraer energías naturales, porque está llamado al desocultamiento, el cual puede acaecer de más de una manera. De hecho, "dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado": y es que es humano corresponder a

88. Es claro que la palabra existencia aquí se usa ligada a la idea de *Ge-stell*, y tiene ese sentido de "con lo que se cuenta" en un comercio, y por lo

la exhortación de desocultamiento, incluso ahí en donde en su hacer, pareciera que se le contradice.

Hay pues, un llamado, una interpelación hacia el humano, que le provoca y le coliga a solicitar lo que sale de lo oculto como meras existencias en reserva, y a esto Heidegger lo ha llamado *Ge-stell*⁸⁹. *Ge-stell*, que puede traducirse como "estructura de emplazamiento", nombra tan sólo un cierto modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna. La *Ge-stell* es la estructura en la que vivimos, en la cual nos relacionamos con nuestro entorno solicitando las cosas y las personas como existencias disponibles que están ahí almacenadas para ser solicitadas, para nuestro consumo, para nuestro uso. Podemos entonces decir que hay modos de la *alétheia*, que hay diversos modos de la *alétheia*, y que la técnica

mismo no tiene que ver con la palabra ek-sistencia usada en Ser y Tiempo y en otros textos para hablar del ser-en-el-mundo.

89. Usar esta palabra en el sentido descrito es darle un nuevo sentido, un sentido inhabitual. Esta acción temeraria, y solo aparentemente arbitraria, -por lo demás tan usual en Heidegger- al propio pensador le parece tan válida y tan fundamental como aquella que hace más de dos mil años llevó a cabo Platón al usar la palabra eidos para nombrar la esencia de las cosas. En efecto Platón usa una palabra que en la lengua cotidiana tiene un sentido muy diferente, y aquello que Platón exigió a la lengua y al pensar no se nos presenta hoy como un retorcimiento ni una violencia hacia el lenguaje y el pensamiento. Heidegger considera que un filósofo de

moderna nos habla de uno de ellos: aquel que es propio de la *Ge-stell*. No es lo mismo el modo de hacer salir lo oculto en el producir griego como póiesis que aquel que se da en la técnica moderna. Ambos son dos modos de la *alétheia*, y están emparentados en su esencia, y sin embargo son fundamentalmente distintos. La técnica moderna, apoyada en las ciencias exactas, persigue a la Naturaleza como si ésta fuera una trama de fuerzas calculables. Descansando en la *Ge-stell*, la técnica tiene que emplear las ciencias exactas; no se trata de que la técnica moderna sea ciencia aplicada, sino más bien es la técnica la que emplea a la ciencia para sus fines.

La esencia de la técnica moderna nos habla pues de la *Ge-stell*, la cual consiste en ser uno de los modos a través de los cuales se da el desencubrimiento, sólo que en ese modo en particular, lo que sale de lo oculto sale como "existencias". Y el ser humano se encuentra permanentemente en esa región; no puede decidir tener o no tener una relación o no tenerla con la *Ge-stell*; eso no es algo que podamos elegir, es un hecho, vivimos en relación inmediata con ella. Pero lo que sí puede, es preguntarse si se

la talla de Platón y de la talla de él mismo, logran hacer que el lenguaje

presta o no a vivir esa estructura de emplazamiento o *Ge-stell*. Porque el humano anda siempre en el camino de hacer salir lo oculto, se encuentra llamado a ello, pero la *Ge-stell*, aunque es el modo dominante de la *alétheia* en nuestra época, no es el único modo del desocultar. Es el modo que nos marca en la época de la imagen del mundo, en la cual siempre estamos en la posibilidad de perseguir aquello que al solicitarlo, lo solicitamos como existencias almacenadas para nuestro uso.

La *Ge-stell* es un peligro para el ser humano: de hecho la *alétheia* siempre es un peligro, sea cual sea el modo en que se experimenta: lo es porque alberga el peligro de la interpretación errónea. Pero cuando prevalece el modo de la *Ge-stell*, entonces la *alétheia* se convierte en el peligro mayor. Porque moverse en este ámbito implica reducir el humano ser a un solicitador de existencias, y con ello se le pone en riesgo de pasar a ser él mismo mera existencia que está ahí para ser solicitada. El peligro, pues, no consiste en aquel que implican las máquinas o la energía atómica, no se trata de satanizar la técnica como algo demoníaco. El peligro es lo que ésta implica, el peligro radica en

hable al otorgarle un nuevo sentido fundador.

su esencia, de la cual el mundo de la técnica mecanizada no es más que una consecuencia. El peligro es que nosotros mismos somos los que terminamos no siendo más que un número en la lista de existencias del mundo, y somos vistos como fuerza de trabajo que hay que "aprovechar" o "explotar", pues se cuenta con ella, está ahí para ser solicitada⁹⁰, y de esta manera, dirá nuestro pensador, "hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia". Porque de hecho su esencia no es ser una existencia en estructura de emplazamiento, y donde domina esta estructura, se ahuyenta cualquier otra posibilidad, cualquier otro modo de hacer salir lo oculto. Y la posibilidad que se ahuyenta particularmente es la de la póiesis, la creación que desoculta, que es el modo más originario de la alétheia. Por eso dice Heidegger que "la *Ge-stell* deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad", y ese es el peligro más extremo.

Podríamos entonces preguntar a Heidegger ¿porqué llamar a la *Ge-stell* un desocultar, si lo que se desoculta en la *Ge-stell* es un

90. En el ya citado ensayo de Alberto Constante titulado "La imagen del mundo", el autor analiza la *Ge-stell* poniéndola en relación a la idea de la

modo de ser del hombre, no el modo de ser en la verdad originaria? De hecho Heidegger reconoce que el dominio de esa *Ge-stell* amenaza al hombre con la posibilidad de que le sea negado "un hacer salir lo oculto más originario", y por lo mismo le sea negada la posibilidad de escuchar un llamado de una verdad más original. De todo esto tenemos que deducir que la *Ge-stell* no es entonces una verdad originaria, sino que encubre la posibilidad de esa verdad. La verdad de la *Ge-stell* nos habla de una cierta verdad: aquella que se da en la época de la imagen del mundo, de manera que:

"El dominio la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que de este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial."⁹¹

Y sin embargo, recordando a Hölderlin, Heidegger piensa que "ahí donde está el peligro crece también lo que salva". Esto implica en el peligro de la *Ge-stell*, podemos encontrar aquello que nos salva de ella. Porque en efecto, la esencia de la técnica

fuerza de trabajo en la concepción marxista del ser humano. Cf. obra citada, p.p. 67-79

⁹¹ Heidegger, La preguntada por la técnica. P. 30

es ambigua, señala al hecho de todo salir lo oculto, y por lo mismo de la verdad. Cuando meditamos es esa amenaza que consiste en la posibilidad de que todo desocultamiento emerja en el solicitar aquello que hay en existencias, cuando meditamos en esto, podemos llegar a comprender un posible hacer salir lo oculto de una manera más inicial, como lo hicieron los Griegos con su *techné*, la cual involucraba también la *póiesis* del arte. En la *Ge-stell* está el peligro, pero al meditar en ella encontramos que en ella misma está también lo que nos salva: lo que nos salva es nuestra capacidad de meditar sobre la *Ge-stell*.

Tenemos pues que nuestra meditación sobre la *Gestell* nos lleva a concluir que la *alétheia* que se manifiesta en esta estructura es sólo uno de los modos del desocultar. Esto nos lanza a pensar en la posibilidad de otros modos de la *alétheia*, entre los cuales Heidegger resalta *el sacrificio esencial, la interrogación del pensamiento, y el arte*⁹². De tal manera que el arte no es un fenómeno de disfrute estético, es uno de los modos esenciales en lo que la verdad puede manifestarse. Pretender que el arte

quede remitido a la estética es de hecho uno de los fenómenos que caracterizan nuestra época. El arte sin embargo puede llegar a ser el desocultamiento poético, que lleva lo verdadero al esplendor. De ahí que sea probable que "al arte, en medio del extremo peligro, le esta otorgada esta suprema posibilidad de su esencia", cosa que si bien el Heidegger caminante no considera que podamos asegurar, si nos lleva al menos a la salvación y la sorpresa de encontrar otras posibilidades diferentes: la misma furia de la técnica nos salva al mostrarnos así otras posibilidades diferentes de desocultamiento.

Entre esas otras posibilidades, consideramos que Heidegger se abocó una de ellas; al arte, y se limitó a señalar, balbucear, apuntar hacia otra más: la mística. Para saber en qué consiste cada una de ellas hemos de preguntarnos por su esencia. Eso lo hace Heidegger con respecto al arte en el trabajo sobre el origen de la obra de arte. En él encontramos un acercamiento a la obra de arte a partir de la cosa, ya que las obras de arte las encontramos en el mundo como cosas. No podemos negar que una pintura es una cosa que va de un lugar a otro, de una

⁹² Cf. El origen de la obra de arte, p. 98 de la edición de el Fondo de

exposición a otra, que los libros de poesía se empacan en maletas, que los poemas se llevan al igual que las partituras musicales en hojas de papel como si fueran "cosas". Todas las obras tienen el carácter de cosas, aunque nosotros por lo general no las vemos como tales, sino nos situamos como espectadores ante ellas. Pero tampoco podemos pasar por alto lo cósmico (*Dinghaft*) de la obra de arte: así como la piedra está en la arquitectura, la madera está en la obra tallada y el sonido en la música.

Pero la obra de arte tiene algo más aparte de lo cósmico, que es propiamente lo que le hace ser una obra de arte, que nos hace conocer algo otro, algo distinto; es una alegoría. La obra de arte es el lugar en donde se junta algo distinto, y en ese sentido es un símbolo, del griego *simbalein*, juntar. Una de las partes que se juntan en este acto de simbolizar, es lo cósmico de la cosa, que pareciera ser el cimiento en el cual y sobre el cual está constituido lo otro. Para hacer visible eso cósmico de la obra de arte, hemos de saber con claridad qué es una cosa, preguntarnos por el ser de la cosa, que Heidegger llama *Dingheit*

y que traducimos por "cosidad". (Para distinguirlo de *Dinghaft*, que es lo cósmico). ¿Y qué es la cosa? Para conocer una cosa, es necesario que conozcamos el ámbito a que pertenece todo ente al que ponemos el nombre de cosa. Para Heidegger las tres interpretaciones fundamentales de la coseidad de la cosa que han dominado el pensamiento occidental no nos han ayudado a entender ni qué es una obra de arte, ni qué es una cosa. Tanto la teoría sustancialista, la sensualista y la teoría de materia y forma, pueden aplicarse indistintamente a las cosas o a las obras de arte, por lo que con ellas no podemos encontrar los caracteres diferenciales ni de la cosa ni la obra de arte. El problema que enfrentamos al encarar estas tres teorías del ente, es nuevamente el del endurecimiento de la tradición: a través del tiempo estas teorías han perdido su sentido original, y se han convertido en prejuicios que bloquean la experiencia inmediata del ente. Por decirlo en otra manera, son prejuicios, son posturas que ofrecen de antemano una respuesta aún antes de que haya quedado clara la pregunta.

Alejándose pues de esos prejuicios, Heidegger inicia el camino constructivo hacia la esencia de la cosa y del arte, y tal vez sea

en este estudio en donde con mayor nitidez aparecen unidas la fenomenología, la ontología y la hermenéutica heideggeriana. Recordemos que desde Ser y Tiempo, toda ontología es fenomenología, porque la descripción del fenómeno - fenomenología- es la descripción del ser -ontología. Lo que se descubre no es algo velado que exista detrás del fenómeno, sino el fenómeno mismo que tiende a ocultarse, el cual ha de ser interpretado desde una cierta perspectiva. Ahora, al hablar de arte, veremos con nitidez el papel de la hermenéutica heideggeriana.

¿Qué es pues, la cosa y qué la obra de arte? Entre la cosa y la obra pareciera haber una posición intermedia, en la cual encontramos al útil, de manera que dejándose guiar por esa señal, Heidegger busca la esencia del útil, con miras a acercarse al carácter de la cosa y de la obra de arte. Para ello, fenomenológicamente decide olvidar o hacer a un lado toda posible teoría filosófica y acercarse al útil mismo describiéndolo. Lo que parece poco claro es porqué para describir un útil adopta como materia de su investigación una obra de arte; el tan citado cuadro de Van Gogh que representa unos zapatos

viejos de campesina. Claro que lo hace porque considera que en esta obra de arte se develará la verdad, pero en el escrito mismo esto no queda claro, y parece un juego poco limpio, una trampa. Primero nos dice que tomará como ejemplo para ver qué es un útil, un utensilio corriente: un par de botas de campesino. Y luego introduce cautelosamente la obra de arte: "pero como se trata de hacer una descripción directa puede ser bueno facilitar la representación intuitiva. A este fin basta una reproducción pictórica. Elijamos un conocido cuadro de Van Gogh..."⁹³. Pero es evidente que no se trata de que "pueda ser bueno" facilitar una representación intuitiva por medio del cuadro; a lo que quiere llevarnos -y no lo anticipa- es a que en el arte surge la verdad.

Esta verdad propia del arte, requiere de una cierta interpretación. Antes de iniciar su lectura del cuadro se

93. Heidegger, "El origen de la obra de arte" Alianza Universidad, p. 26. Heidegger pretende hacer una descripción directa de unos zapatos, y lo que hace es describir una pintura de ellos, y no los zapatos mismos. Aclara que esto lo hace porque de ese modo se "facilita la representación intuitiva". Pero aquí la fenomenología no es pura descripción ni está acudiendo a las cosas mismas. Para describir un útil, acude a una obra de arte que me presenta ese útil. Lo que está latente en el fondo de esto es la idea de que en la obra de arte se revela la verdad. Tal vez aquí es en donde con mayor claridad se hermanan fenomenología y hermenéutica, descripción e interpretación.

cuestiona si en efecto hay algo que decir sobre unos zapatos viejos. Todo mundo sabe lo que son, y los datos que sobre ellos podamos ofrecer no hacen más que ilustrar lo que ya sabemos. No hay nada alrededor de las botas en el cuadro, solo vemos "un par de botas de campesino y nada más", dice Heidegger, y agrega la frase "Y sin embargo..." La frase queda suspendida, y después de esos puntos suspensivos el párrafo termina y comienza el nuevo párrafo, el famoso párrafo en el cual "describe" los zapatos de Van Gogh. Heidegger está resaltando que la cosa misma puede no decirnos nada en efecto, *mientras solo la miremos y mientras no la veamos*, y que esa nueva mirada que se requiere para esta nueva fenomenología hermenéutica es una mirada poética. Y esa mirada dice: "Y sin embargo... *En la oscura boca del gastado interior del zapato bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato esta representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los largos y monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento. En el cuero está todo lo que tiene de húmedo y graso el suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el*

zapato vibra la tácita llamada de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo en baldío del invierno.

Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpitar ante la llegada del hijo, y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la tierra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sí." Heidegger recupera el sentido de algo tan humilde como las botas de un campesino, haciendo una descripción interpretativa, haciendo de la ontología una fenomenología hermenéutica. Esto lo hace a través de la obra de arte. Pero llegara el momento en que no requiera de un cuadro para hablar de una jarra de agua, en que no requiera de una pintura para hablar de un puente, y logre recuperar el sentido inclusive sagrado de cosas tan sencillas como una jarra o un puente.

Lo que por lo pronto nos deja ver el cuadro de Van Gogh, dice Heidegger, es que el útil es para servir, pero este servir descansa en algo más esencial: en "ser de confianza": el útil

sirve porque es de confianza, su esencia radica en "ser de confianza" (Verlässlichkeit), es algo en lo que se puede confiar (something you can depend on). La propaganda al estilo norteamericano nos deja ver cómo se puede confiar en algo sólo después de que ese útil ha sido sometido a duras pruebas⁹⁴. Pero todo esto, en este texto, no lo vemos en un par de zapatos reales, ni gracias a la información sobre el proceso en confección de zapatos, ni en virtud de haber observado zapatos reales, sino poniéndonos frente al cuadro de Van Gogh. La obra de arte nos hizo saber la verdad del zapato, y el cuadro de Van Gogh es admirable porque un objeto humildísimo transformado en arte nos revela una vida y un mundo que la mirada vulgar no hubiera sospechado; gracias al cuadro surgen esos zapatos en su verdad porque en él el arte ha hecho patente lo que es el útil. Pero es inevitable a estas alturas que nos preguntemos ¿la patencia de esta "verdad" se debe a la obra de arte de Van Gogh o la descripción de Heidegger? ¿es la obra de arte o es la mirada hermenéutica de Heidegger? Y nos responde inmediatamente:

94. Es común en efecto escuchar en la propaganda norteamericana cómo se vendan cosas "that you can trust on", "you can rely on".

"Sería un engaño de nosotros mismos el pensar que fue nuestra descripción, una operación subjetiva, la que lo pintó todo así... antes bien, sólo en y por la obra se hizo propiamente visible el ser del útil."95

Lo que sucede es que Heidegger quiere demostrar su tesis de que la obra de arte hace patente la verdad, de que en ella el ente representado sale del estado de ocultación de su ser: en la obra de arte acontece la verdad del ser, y de ahí que en la obra de arte se pone en operación la verdad del ente. Este pensador no pertenece a la tradición que nos dice que la obra de arte tiene que ver con lo bello y la belleza, y no con la verdad, como si la verdad se reservara a la lógica, y la belleza a la estética. Podría parecer que con esta idea se revive la creencia de que el arte es una imitación y copia de lo real, pero no es esto lo que Heidegger quiere decir. Así como para él verdad no es correspondencia, así la relación del arte con la verdad no se refiere a que éste guarde una cierta correspondencia con el ente que representa. La obra de arte no pretende reproducir los entes singulares existentes, sino que abre, a su modo, el ser del ente,

95. Heidegger, El origen de la obra de arte, Alianza Universidad, p. 29.

y esta apertura acontece en la obra, en la cual se ha puesto en operación la verdad del ente.

Tenemos pues que la verdad misma, a veces acontece como arte. Y subrayamos este "a veces", considerando que el arte es solo una de las posibles formas en que se da la verdad. Pero ¿qué es la verdad misma que acontece? ¿qué es el ponerse en operación de la verdad? Para Heidegger la verdad en el arte acontece en la disputa, en el combate entre mundo y tierra. El concepto de "mundo" no es un concepto nuevo para la filosofía de Heidegger, ya lo habíamos encontrado en Ser y Tiempo; la novedad radica en la idea de "tierra". En el arte la obra se ilumina aquello en lo que funda el hombre su morada: ilumina la tierra:

"La tierra es donde el nacer hace a todo lo naciente volver, como tal, a albergarse. En el nacer, es la tierra como lo que alberga"96.

La obra de arte abre un mundo y lo sitúa sobre la tierra, tierra es aquello que acoge, y que se repliega a la vez, es aquello que los griegos llamaron *Physis*. Al abrir un mundo se establece, y esto quiere decir que en ella, *lo sagrado se abre como lo*

sagrado, y el dios es llamado a su presencia. En su esplendor se ilumina el mundo. Lo que establece la obra es un mundo, pero así como por tierra no entendemos las capas de la masa material sedimentada, por mundo no entendemos un objeto ante los ojos que se pueda mirar. Mundo es ahí en donde nos creemos en casa; por su ser de confianza, el útil da al mundo una cierta necesidad y cercanía. Al abrirse un mundo, todas las cosas adquieren un ritmo, se forma un ámbito. La obra da lugar a ese ámbito, abre un mundo, la obra de arte establece un mundo.

Son pues dos los rasgos esenciales de la obra de arte: el establecimiento de un mundo y el "traer aquí" a la tierra. Se dice que una obra "esta hecha" de determinada materia, de madera, de piedra, en fin; en la obra de arte la materia prima no se gasta, no hace que la materia se consuma, sino que sobresalga en la patencia del mundo de la obra: la roca soporta y reposa, el metal brilla, los colores lucen, el sonido suena, la fuerza nominadora de la palabra nombra. La obra se retrae a la tierra, porque tierra es "...aquello a lo que la obra se retrae y a

lo que hace sobresalir en ese retraerse. Ella es lo que encubre haciendo sobresalir". Al establecer la obra un mundo, "trae acá" a la tierra, y hace a la tierra adentrarse en la patencia del mundo: la obra hace a la tierra ser una tierra. La tierra se muestra sólo ocultándose, toda penetración en su interior choca contra ella misma, convierte a la impertinencia del cálculo en destrucción. Es imposible conocer la tierra bajo la objetivación tecnológica-científica que pretende dominarla. La tierra solamente se ilumina cuando se mantiene cerrada.

Ahora hemos de preguntarnos qué relación muestran mundo y tierra en la obra misma. El mundo y la tierra son esencialmente diferentes entre sí, y sin embargo nunca están separados. El mundo se funda en la tierra, y la tierra irrumpe en el mundo: "El mundo intenta, al descansar en la tierra, sublimar a ésta... pero la tierra, como salvaguarda, tiende siempre a internar y retener en su seno al mundo." (p. 80) La oposición entre el mundo y la tierra es una lucha que no tiene que ver con la discordia ni con el choque y la destrucción: es una lucha en la cual los luchadores se levantan cada uno en la autoafirmación

de su esencia, cada uno lleva al otro más allá de sí mismo. Al establecer la obra un mundo y hacer la tierra instiga a esta lucha, pero lo hace no para llegar a un convenio ulterior, sino para seguir siendo lucha.

El resultado de la lucha de mundo y tierra, es la verdad del arte. Esta verdad se da en ese claro dentro del que está el ente, que es al mismo tiempo ocultación. La iluminación propia de la verdad sólo se efectúa en la forma de la ocultación: nuevamente, verdad y no-verdad se conjugan para conformar el fenómeno de la verdad. Y sin embargo la desocultación del ente no es un estado existente, sino un acontecimiento: la desocultación, la verdad, no es ni una propiedad de las cosas ni una propiedad de las proposiciones, sino un acontecimiento humano. El ser humano vive rodeado de entes que en la cotidianidad le son familiares; son de confianza. Pero permanentemente marchan a través de la luz al mismo tiempo que se ocultan en esa doble manera de ocultarse: la negación y el disimulo: la esencia de la verdad es en el fondo la no-verdad. Hemos dicho ya que en lo iluminado se hace patente un mundo y una tierra, y mundo y tierra son conceptos que de alguna

manera nos remiten a la apertura y la ocultación. Y sin embargo Heidegger insiste en que "el mundo no es simplemente lo abierto que corresponde a lo iluminado y la tierra no es lo cerrado que corresponde a la ocultación"⁹⁷. ¿Porqué? Por que la tierra es aquello que al surgir se manifiesta ocultándose; la relación ocultamiento-desocultamiento se da ya en la tierra misma, y no únicamente de manera lineal entre mundo y tierra. Solo que la tierra surge como tal a través del mundo y éste sólo se funda en la tierra, y la verdad acontece como la lucha entre esos dos mundos. ¿cómo? Bueno, de los pocos modos esenciales en que acontece la verdad, en la obra de arte acontece cuando la obra misma sostiene la lucha en que se desvela la verdad. Si en el cuadro de Van Gogh acontece la verdad, esto no es así porque el pintor haya pintado algo "correctamente", sino porque al manifestarse el ser útil de los zapatos, la obra alcanza al ente en su totalidad. Se alumbró el ser que se auto-oculta, y el brillo de la obra de arte, es lo bello, y "La belleza es un modo de ser de la

97. Heidegger, El origen de la obra de arte, Fondo de Cultura Económica, p. 89.

verdad"⁹⁸. En el arte, la verdad se da bajo el signo de lo bello. La belleza propia del arte es algo creado, efectuado, y se establece en la obra como el combate entre mundo y tierra, entre el claro y el encubrimiento (*Lichtung und Verbergung*).

En ese combate, en esa lucha entre mundo y tierra, Heidegger ve la impulsión, el "empuje" o "empujón"⁹⁹ que emerge de la misma obra. Este empujón hace destacar la obra, y en este proceso de impulsión nosotros mismos somos empujados fuera de lo habitual¹⁰⁰. Seguir esta impulsión que nos inserta en aquello que manifiesta la obra y nos saca de lo habitual, es justamente lo que transforma las relaciones habituales con el

98. Heidegger, El origen de la obra de arte, Fondo de Cultura Económica, p. 90.

99. La palabra *Stoss*, así como aquellas derivadas de ella como *Anstoss*, *stossen*, etc., son traducidas por "impulso" en la nueva traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte para Alianza Editorial. Siguiendo en esto a Carlos B. Gutiérrez, hemos usado la palabra "empuje" "empujón" o "impulsión" para evitar los resabios de biologicismos o psicologismos propios de la palabra "impulso". Es de notar como en este y otros importantes momentos, es muy superior la vieja traducción de Samuel Ramos para el Fondo de Cultura Económica; él usa la palabra "impulsión". Nuevamente corroboramos que las nuevas traducciones no son siempre las mejores.

100. Nuevamente he de aclarar que lo dicho aquí no puede siquiera notarse a la luz de la traducción española de Alianza Editorial. El texto original dice: "*Aber dieses vielfältige Stossen...*" y traducen simplemente "Pero este proceso...". La versión de Ramos, más fielmente traduce: "Pero este empuje múltiple". Es fundamental conservar la traducción de *Stossen*, como empuje o impulsión, pues de otra manera no se capta el sentido de

mundo y con la tierra. Al salir de esa mirada cotidiana, logramos ver aquello que anteriormente no veíamos. Nuevamente escuchamos el llamado heideggeriano a salir de la mirada cotidiana que mira todo sin ver nada, y se presenta nuevamente la idea de que para acercarnos a lo que las cosas son, es necesario salir fuera de lo habitual y ver con ojos nuevos para describir una experiencia primaria, originaria, lo que la cosa es. El arte hace surgir la verdad gracias a esa impulsión que nos lleva a un salto originario (*ursprung*) que nos aleja de lo cotidiano y habitual, y por lo mismo "la verdad -dice Heidegger- nunca puede leerse a partir de lo presente y habitual"¹⁰¹. La verdad de la cual habla Heidegger es una verdad que implica el rompimiento con la cotidianidad media, es una verdad que no acontece de manera cotidiana. Claro que no se pretende con esto negar las verdades cotidianas, las múltiples verdades con las que "funcionamos" en la vida diaria. Lo que se pretende mostrar es que la verdad originaria, como experiencia fundamental que es, implica verdad y no verdad, claro

lo dicho. Para el texto original cf. Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, p. 54.

101. Heidegger El origen de la obra de arte, p.62 Alianza Editorial.

(*Lichtung*) y encubrimiento (*Verbergung*) y acontece en pocos modos esenciales. Cualquiera de esos modos esenciales implica un salto a lo originario (*Ur-sprung*), una experiencia que nos saca de la mirada habitual y nos lleva a sentir y a comprender intensa y auténticamente. No podemos dejar de establecer una cierta analogía con la verdad originaria de la cual hablaba el joven Nietzsche en El nacimiento de la tragedia. Para Nietzsche, como para Heidegger, las experiencias fundamentales de la vida las vivimos en contadas ocasiones, los momentos de sensación y comprensión verdadera no son lo más habitual en el quehacer humano, y para lograrlos es necesario dar un salto fuera de lo habitual. Este salto puede provocarlo una obra de arte, aunque también este salto puede no tener absolutamente ninguna causa que podamos señalar. A veces no hay causa aparente para enfrentarnos de golpe a una experiencia fundamental. Considero que no exagerar si digo que todos -o casi todos- hemos llegado a vivir este tipo de experiencias, en las que nos sentimos raptados por el éxtasis, y el salto pareciera más bien un arrebato. En este texto, este pensador nos ofrece una indicación de un posible quehacer humano - el arte- que

interviene en el proceso o en la creación de estas experiencias: hay algo que el humano ser puede hacer para acceder a la verdad por una experiencia originaria: ser poiéticos, ser creativos.

Ser poiéticos es una de esos pocos modos esenciales en los que podemos acceder a la verdad, y a esto Heidegger lo llamará el Poetizar. Pero aquí Poetizar es *poietizar*, y en ese sentido todo arte es en esencia Poesía¹⁰², porque todo arte es actividad poiética: hay que entender que la poesía (*Poesie*) es sólo un modo del iluminante proyectarse de la verdad, es decir, del Poetizar (*Dichtung*) en el amplio sentido. El Poetizar como "*Dichtung*" envuelve toda actividad *poiética*, es la póiesis misma que engloba la totalidad de las actividades artísticas, de la cual la poesía (*poesie*) es ese género literario que conocemos como poesía. Heidegger considera que la poesía - en el sentido restringido- tiene un puesto extraordinario en la totalidad de las artes. Será un poco más adelante, en el escrito sobre Hölderlin,

102. Nuevamente, en esto sigo a Ramos. En Alianza traducen *Dichtung* por poema, y esto hace que se pierda por completo la idea que Heidegger quiere transmitir. Samuel Ramos a pie de página aclara: "Heidegger utiliza la palabra alemana *Dichtung* y la palabra latinizada *Poesie*...hemos

que mostrará las posibilidades de aquel arte que por excelencia tiene ese "puesto extraordinario" en todas las artes, el arte de la palabra. Porque el *Dichtung* o Palabra poética es para este pensador una forma de conocimiento, e inclusive es la forma fundadora de todo conocimiento posible. La poesía, al igual que el resto de las artes, como póiesis que es, es obra porque es palabra esencial:

"...cada palabra esencial lucha por sí misma la batalla y decide qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo, señor o esclavo¹⁰³".

En ese sentido la poesía es la forma más elevada, más sublime de hablar, la poesía es el habla de la cual deriva toda otra forma posible de hablar. Si se ha dicho ya que el ser de la obra de arte consiste en que en ella surge la tierra y se instala un mundo, esto quiere decir que en la póiesis "erigir" es fundar, y por lo mismo consagrar y glorificar. Y aquí,

"consagrar significa sacralizar en el sentido de que, gracias a la erección de la obra, lo sagrado se abre como sagrado y el dios es

traducido *Dichtung* por Poesía con mayúscula y *Poesie* por poesía con minúscula.

103. Heidegger El origen de la obra de arte, Alianza Editorial p. 36

llamado a ocupar la apertura de su presencia"104.

Existe pues una relación entre el arte - en particular la poesía- y lo sagrado. La poesía no es una forma de hablar derivada a la cual llega un pueblo que ha accedido a una etapa superior en el camino de su culturización. No es tampoco una manera adornada o agradable de decir las cosas. Hacer poesía es situarse en una experiencia originaria frente a la vida y nombrar, y digo nombrar frente a repetir. Dar nombre, otorgar nombre, no es repetir, sino fundar. Y al fundar, nuevamente podemos decirlo, decidimos el lugar de las cosas, delimitamos lo sagrado y lo profano, lo grande y lo pequeño, lo que es y lo que no es. Por eso es que como lo dice Ramón Xirau, la poesía nos remite al ámbito de lo sagrado, y que en poesía no pueden existir en efecto "prosas profanas"105.

Pero insistiremos en algo ya mencionado. ¿es la poesía o la disposición del poeta y del lector? ¿es el cuadro de Van Gogh o la disposición del pintor y del que admira el cuadro? El arte

104. Heidegger El origen de la obra de arte, Alianza Editorial p. 36

ofrece una "impulsión", como habíamos señalado. El arte puede ayudar, puede provocar una experiencia. Pero llegará el momento en que Heidegger hable de cómo las cosas mismas, sin la mediación del arte, pueden impulsionarnos a una experiencia de la verdad. Así, en Construir, habitar, pensar, es el puente mismo, y no un cuadro, lo que lleva a Heidegger a encontrar el sentido de lo sagrado. O en la conferencia sobre La cosa, es la misma jarra de agua, y no una representación artística de ella la que le lleva a pensar en la Cuaternidad, el sitio en donde se reúnen cielo y tierra, mortales y divinos. Aquella impulsión que surge del arte, nos lleva en efecto a comprender lo que la cosa es; nos conduce a un mirar hermenéutico en el cual somos capaces de ver lo que otros no pueden, o inclusive lo que nosotros mismos en circunstancias habituales no podemos ver. Pero el arte es solo un camino posible, la filosofía misma puede lograr esta mirada hermenéutica en la cual aparece lo que la cosa es, lo que el fenómeno en cuestión es. ¿Es la filosofía de Heidegger un

105. Aunque esta idea se encuentra presente a lo largo de toda la obra de Ramón Xirau, cf. Poesía y conocimiento, Joaquín Mortiz, México 1978, y Dos poetas y lo sagrado.

llamado hacia una nueva forma de filosofar, y hacia una nueva concepción de la verdad no ajena a lo sagrado? ¿En qué podría consistir ese llamado?

Epilogo.

El llamado a lo Sagrado.

"Nada es verdadero, todo está permitido" F. Nietzsche

"Ahí donde surge el peligro, surge también lo que salva" F. Hölderlin

"Sólo un Dios puede aún salvarnos" M. Heidegger

"Quien habla sólo espera hablar a Dios un día" A. Machado.

*"El señor cuyo oráculo está en Delfos, ni calla ni dice,
solo hace señales."* Heráclito.

Si bien en la filosofía de Nietzsche asistimos a la muerte de la verdad, en el pensamiento de Heidegger se ilumina la posibilidad de la recuperación de un nuevo sentido para la verdad no distante de lo Sagrado. Y sin embargo dudamos al hablar de una "recuperación" del sentido de la verdad, porque ¿qué tanto se puede hablar de una recuperación del sentido cuando el nuevo sentido es completamente diferente al habitual? No podemos pretender que la verdad como *alétheia* sea una "recuperación", ya que de hecho las notas características de la verdad tradicional se pierden con esta nueva concepción de la verdad. En efecto, lo que se pierde con la idea de la verdad como *alétheia* es la *certeza* y la *verificabilidad*.

Ernst Tugendhat ha considerado que sería al menos deseable la tarea de “desarrollar el concepto de verdad en toda la dimensión que Heidegger estableció con el “estado de abierto”, sin prescindir de la idea regulativa de certeza”¹⁰⁶. Sin embargo nos parece que esa exigencia tiene sus raíces en la necesidad de establecer patrones regulativos, patrones normativos uniformes. Para lograr que la certeza sea una idea regulativa, es necesario que el conocimiento sea cuantificable y que por lo mismo pueda verificarse. Pero pedirle a la filosofía de Heidegger una verdad que sea verificable y que ofrezca garantías de certeza, es no entender su propuesta: Heidegger siempre ha insistido en que la ambigüedad es una nota esencial de las ciencias históricas, y que esto puede ser visto como un defecto sólo desde el ámbito de la ciencia tecnificada, cuya finalidad es el dominio y la explotación. Para dominar es necesario en efecto cierta capacidad de prever, para la cual el conocimiento ha de ser cuantificable y verificable.

¹⁰⁶ Ernst Tugendhat La idea de Heidegger sobre la verdad. Traducción al español inédita, del artículo “Heideggers Idee von Wahrheit”, en Heidegger, Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Kiepenheuer und Witsch.

Aquellas notas de “certeza” y “verificabilidad” de la verdad tradicional poco tienen que ver con el fenómeno de la verdad entendida como *alétheia*. El resultado de una experiencia de este tipo de verdad no puede llevarnos ni a la verificabilidad ni a la certeza. Existiría pues una imposibilidad para lograr formar un criterio claro y distinto para el actuar humano. Pero en ese aspecto Heidegger no estaría solo, ni sería el primer filósofo cuyas ideas regulativas no ofrezcan verificabilidad o certezas absolutas. En este ámbito Heidegger se encuentra en la compañía de Aristóteles, para quien la adecuación de las normas que pueden regir nuestras vidas no son exactamente las mismas para todos. Si bien aquello que da la pauta para ejercitarnos en la virtud que ha de adquirirse, es según Aristóteles el término medio, la ubicación del mismo demanda constantemente un replanteamiento del momento en el cual el individuo se encuentra, y esto debido a la variabilidad de situaciones con base en las cuales puede cambiar ese término medio en que consiste la virtud. De ahí que la instancia que ha de decidir la adecuación de la norma es para Aristóteles la sabiduría práctica o *phrónesis*, *el hombre phronimós* es el que

sabr  situarlo y decidirlo en cada momento, para cada individuo¹⁰⁷. No es por lo mismo necesario un código de normas estrechas a las cuales el individuo deba plegarse. El marco referencial dictado por la *phrónesis* es adaptable, variable, y es imposible de verificar¹⁰⁸. De manera similar, como lo ha visto Carlos B. Gutiérrez, en la filosofía de Heidegger no encontramos la propuesta ni la posibilidad de reglas fijas:

“Por más que el hombre viva a partir de la verdad su existir no se puede subsumir bajo reglas previas.”¹⁰⁹

Será necesario que cada individuo parta de una experiencia propia para poder fijar sus reglas, lo que no implica que no haya medida alguna: la experiencia de la verdad es una medida, sólo que no es igual para todos. Esta filosofía nos invita por un lado a no caer en un pensamiento est tico e inamovible, sino a la variabilidad y al constante cambio, y por otro nos invita a confiar en aquellas capacidades no teoréticas del ser humano:

¹⁰⁷ En lo que respecta a Aristóteles, nos basamos fundamentalmente en la  tica nicomaquea, cf. Bibliografía.

¹⁰⁸ Al respecto es muy interesante el trabajo realizado por Franco Volpi, en su ensayo “Dasein as praxis: Heidegger and Aristotle”, en Critical Heidegger, cf. Bibliografía.

¹⁰⁹ Carlos B. Gutiérrez “El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación crítica con Tugendhat” en Ideas y Valores, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia, No. 61, 1983.

encontraríamos aquí la idea de que podemos confiar en una capacidad básica de comprender cuando ésta es vivida de manera auténtica y originaria, y la idea de que cuando esto sucede, podemos también llegar a vernos remitidos al ámbito de lo Sagrado. Se trata de una nueva manera de comprender la vida, la filosofía y la poesía. En el camino de Martin Heidegger, esa nueva manera de comprender la vida culmina en un llamado a la recuperación del sentido sagrado del ser, lo cual quiere decir: el sentido sagrado de todo lo que es, de toda la existencia, en el sentido habitual de la expresión.

Heidegger pasa de pensar el sentido del ser, a pensar la verdad del ser, y esto le lleva a plantear la verdad en el arte, y a pensar la sacralidad de la vida. El arte -y en particular la poesía- ofrece la posibilidad de una impulsión hacia una experiencia de la verdad. En el ámbito de la poesía -del Dichtung, no de la poesie- la impulsión la brinda la experiencia del nombrar. El hombre nombra todo lo que es por medio de la poesía, y por lo mismo es por ella que somos capaces de dar nombres a los dioses y al mundo. Somos un ser poético, y esto sorprende al pensador. Y ¿cómo no sorprenderse? Que un ser sea poético quiere decir

que es capaz de nombrar su entorno y preguntarse por él ¿en qué momento, y por qué razones la energía del pan que nos alimenta pasa a ser un nombrar las cosas? ¿cómo es que en el ser humano la materia se transforma en pensamiento? ¿quienes somos, que somos capaces no solo de darle un nombre a las cosas, sino de patentizar al ente en su ser, y reconocerlo como tal? Detrás de cada palabra late una promesa: somos aquellos capaces de hacer promesas, porque somos el ser de la palabra. Pero detrás de cada palabra hay algo más que una promesa: hay ser. Somos aquel que es capaz de responder al llamado del ser, y por eso somos capaces de nombrar lo que es: somos los que nombramos. Aquello que no tiene nombre, no podemos aún saber qué es: no podemos decir que algo sea a no ser que lo nombremos, inclusive como "lo in-nombrable".

A la mitad del camino entre lo divino y lo animal, Heidegger comprende al ser humano ser más cercano a lo divino que a lo animal, y ve al poeta como la excelencia del ser humano. "Lleno está de méritos el hombre; más no por ellos; por la poesía a hecho de la tierra su morada" dice Hölderlin, y analiza Heidegger: lo que verdaderamente nos habla de la estadia del

hombre en la tierra es su Palabra, porque la verdadera realidad humana es poética, y la poesía es nombrar fundador. Poder "morar poéticamente" implica un don: el don de la palabra. La poesía así entendida no es entonces mera rima que adorna el lenguaje, ni tiene que ver con la exaltación espiritual, ni con una elaboración tardía propia de una cierta "cultura", que supuestamente ha avanzado hasta su capacidad de poetizar. No. La poesía es ante todo el fundamento y soporte de la historia:

"Poesía es dar nombres, fundadores del Ser y de la esencia de las cosas, y no un decir cualquiera, sino precisamente aquel que por primigenia manera saque a la luz pública todo aquello de lo que después, en el lenguaje diario, hablaremos nosotros con redichas y manoseadas palabras."¹¹⁰

La poesía es el nombrar más lo originario, y por lo mismo, podríamos decir nosotros, es el lugar originario de la *alétheia*. De la poesía se derivará después el lenguaje cotidiano, así como de la verdad originaria se derivan otras verdades, que no por dejar de ser originarias dejan de ser verdades. Las palabras en

¹¹⁰ Heidegger, Hölderlin y la esencia de la poesía, Anthropos, p. 32. Cf. Bibliografía.

nuestra vida cotidiana, manoseadas, dichas y redichas, si bien son repetitivas, no por ello deja de haber algo verdadero en ellas; hay un sentido originario que es posible rescatar, y que es necesario cuidar.

El poeta cuida al ser *al cuidar la expresión del ser*. Y al hacerlo, el poeta encuentra en la poesía un peligro mortal¹¹¹. El poeta, a la mitad del camino entre lo humano y lo divino, está expuesto a los rayos de los dioses; se finca -dice Hölderlin- bajo las tormentas de dios, para robarle sus rayos, para robarse al mismo dios y envuelto en cantos entregarlo al pueblo como un regalo celeste. Ya en la locura, dirá Hölderlin: soy un herido de Apolo... La poesía es la inocente tarea que puede aniquilar a su creador; al igual que la luz puede cegar, - igual que "la terrible verdad dionisiaca" de Nietzsche no puede verse de frente- la poesía hiere. Hiere, enloquece y mata. Su aspecto inofensivo no es más que el velo, que para el poeta, puede terminar por develarse y con ello puede aniquilarlo.

¹¹¹ Heidegger recuerda cómo Hölderlin interpreta el mito de Tántalo, comparando a éste con el poeta que al igual que Tántalo, ha robado bienes a los Dioses: "Ahora braceo para que no me pase al final lo que al viejo Tántalo: que recibió de los Dioses más de lo que podía digerir".

Pero la poesía puede también ser una vía de acceso al ámbito de la autenticidad: puede ser una forma de conciencia. El poeta, no el compositor de versos, sino el creador del *Dichtung*, es por excelencia el que se encuentra en un lugar intermedio entre lo humano y lo divino, y en ese lugar se decide quien es el ser humano y dónde afincan su ser. Sólo a través del lenguaje hace el hombre de esta tierra su morada.

Y ¿qué puede querer decir que el hombre "haga de la tierra su morada" en ésta época, para nosotros? En esta época - que Heidegger ha llamado la época de la imagen del mundo- todo lo que nos rodea está ahí para ser usado, para establecer un mundo funcional en el cual no hay nada que experimentar de los entes. Los entes son esas imágenes que permanecen en nosotros como representaciones, y no hay más misterio en ellos, nada en ellos nos remite a otra cosa que a la pura imagen. ¿Puede haber algo más importante en esta era que la imagen? Cuando todo es imagen, creemos conocer al ente cuando conocemos su imagen y la representamos; cuando todo es imagen, nada nos incita a un buscar el ser en el ente, porque cuando todo es imagen el ente no es más que la imagen que de

él tenemos. Al perder la posibilidad de enfrentar al ente en su misterio, hemos perdido la dimensión de lo sagrado. De ahí que uno de los fenómenos que caractericen a nuestra época sea la desdivinización del mundo o la huida de los dioses. Y ¿qué lugar es ese que supuestamente ocupa el hombre, ese lugar entre lo humano y lo divino, cuando nada es divino? La muerte de dios y la muerte de la verdad en Nietzsche ofrecen en efecto un lado luminoso y un lado oscuro. El primero nos remite al hecho de que la muerte de Dios -y con ella la de todo absoluto- le devuelve al ser humano la patente de sus propias creaciones. El ser humano ha creado valores finitos, humanos, y por miedo a la libertad y al azar los ha enajenado de sí mismo, los ha desconocido como obra propia y se los ha adjudicado a los dioses, quienes a su vez les otorgaron el sello de lo divino y lo eterno. La muerte de dios nos libera primeramente de esos valores anquilosados, inmutables y eternos, nos permite cuestionarlos y volver a crear nuevos valores. La muerte de dios nos habla de no ser más meros receptores y víctimas, de ser seres activos, creadores: poco importa que la vida no tenga sentido, si esta el ser humano para crear un sentido para su

vida y responsabilizarse de ella. El mismo sentido de la vida ha de surgir de la libertad y la elección propia, de manera que elaborarlo es la creación de esa obra de arte que es la propia vida. Pero buscando la libertad y la creatividad humana, Nietzsche encuentra también el abismo y la soledad, la desvalorización de todo, la paganización del mundo más que su sacralización. Para Nietzsche, sin dioses y reducidos a voluntad de poder entendida como voluntad de dominio, el único valor posible es la propia vida¹¹², no *la vida* ni la fuerza de la vida en su unidad, sino la propia vida. Si el sitio de los dioses ha quedado vacío, equivocamos la medida –diría Heidegger- si en él colocamos al ser humano. Hemos de preguntarnos pues a dónde nos remite la idea de lo sagrado ahora que no hay dioses, hemos de pensar si no es factible un lugar para lo sagrado en este mundo y no en otro trascendente. Si en este mundo logramos que bailen la puta y la santa –la expresión es de Nietzsche- entonces hemos de encontrar un lugar para lo sagrado y lo profano. ¿Cómo pensar en esto ahora que los

¹¹² Como ya lo hemos indicado, esta idea se aprecia con mayor claridad en La genealogía de la moral, particularmente en la propuesta de la bestia

dioses han muerto, según Nietzsche, o han huido, según Heidegger?

Primeramente aclaremos: no es lo mismo la muerte que la huida: el que ha huido ha sido expulsado, pero puede regresar. Constantemente en la obra de Heidegger encontramos un llamado, una necesidad de preparar la morada a los dioses. Vivimos en tiempos de penuria, en la noche más oscura: es tal la oscuridad de esta época que ni siquiera la percibimos como tal. La noche en que vivimos "es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta". Vivimos pues, en la era del abismo, pero tenemos que ser capaces de vivirla como tal; como *ab-grund*, como abismo que es ausencia de fundamento. Tenemos que sentir la carencia que esto implica, vivir desnudos a la intemperie, en la noche más oscura y fría... tenemos que vivir en esa exigencia suicida, para sentir la falta de Dios.

¿Pero no se encuentra - aquí sí- el peligro de peligros? ¿Cómo puede Heidegger llamarnos a preparar a los dioses su morada?

¿No basta ya con todos los dioses que hemos tenido? ¿No han

rubia y de los espíritus libres y su consigna fundamental: "nada es

sido suficientes los oscurantismos y las atrocidades en sus nombres cometidas por una humanidad débil, necesitada de dioses y de normas? ¿No estamos ya hartos de todos los dioses que dictan lo que debemos y lo que no debemos hacer? Pregunto: ¿En qué se diferencia el llamado de Heidegger de tantos otros llamados fanáticos a la iluminación? ¿qué quiere decir la constante la invocación heideggeriana a los Dioses?

-"¿Cómo podría nunca un lugar
ser adecuado al dios
si previamente
no ha empezado a brillar
un esplendor de divinidad
en todo lo que existe?"¹¹³

Tal vez esa sea la respuesta. El dios venidero, al menos para Heidegger, no viene del cielo, ni del pasado, ni de un lugar aparte de este mundo: el dios brilla ahí;
en la copa,
en la jarra de agua,

verdadero, todo está permitido*.

¹¹³ Heidegger ¿Y para qué poetas? En Holtzwegwe, cf. Bibliografía.

en el puente,

en la obra de arte,

en la fuente,

el dios está presente. Son las cosas de este mundo las que nos hablan de la presencia de los dioses, de la unión entre los divinos y los mortales. Son las cosas que logramos *ver bajo cierta mirada*, porque somos nosotros el ser que se encuentra a la mitad del camino entre lo pagano y lo sagrado. Somos el mismo Hermes, somos en efecto el ser hermenéutico, y al igual que Hermes, somos los seres capaces de descifrar el lenguaje de los dioses. La mirada requerida, puede sugerirla la obra de arte, aunque no es imprescindible. Puede también sugerirla el puente, la jarra, la fuente. Pero lo que esa mirada capta es siempre la comunión de los divinos con los mortales.

Preparar la morada a los Dioses no implica esperar a que lleguen de algún extraño, ajeno y lejano lugar. Implica custodiar el sentido sagrado del lenguaje, de nuestra expresión, que no es otra cosa que la manifestación del sentido sagrado de la vida. Somos aquellos capaces de otorgar un sentido sagrado a la vida y al mundo: en cada cosa que nos rodea, cielo y tierra,

humanos y divinos, están presentes. No hace falta salir de este mundo para hacer de nuestra estancia algo sagrado: consagrar la vida es una posibilidad humana.

Todo esto parece acercarnos al pensamiento místico. Pero aquí no hay una propuesta cerrada hacia la mística, o en dado caso por mística hemos de entender simplemente la unión de lo humano y lo divino. Pero lo sugerido por Heidegger nos hace pensar no sólo en los grandes místicos o en las grandes mujeres místicas: ha habido culturas enteras que han llegado a vivir bajo esta mirada. Un testimonio de lo que alguna vez fue el hombre en América, lo dejó See-yat al, en su respuesta a Franklin Pierce:

¿Cómo se puede comprar el cielo o el calor de la tierra? Esa es para nosotros una idea extravagante. Mi pueblo considera que cada elemento de este territorio es sagrado. Nosotros somos parte de la tierra y la tierra es parte de nosotros. Estamos hermanados con los ríos que sacian nuestra sed. Ustedes son extranjeros que vienen por la noche a usurpar de la tierra lo que necesitan, no tratan a la tierra como hermana, sino como enemiga, como si fuera una simple cosa que se compra. Su apetito terminará devorando todo lo que hay en las tierras hasta convertirlas en desiertos. Nuestro modo de vida es muy diferente al de ustedes: el aire es para nosotros de un valor incalculable, ya que todos los seres lo compartimos como el mismo alimento. Ustedes no

tienen conciencia del aire que respiran, son moribundos insensibles a lo pestilente. Todo se armoniza, la tierra debe ser respetada: cuando los hombres escupen al suelo, se escupen a ellos mismos. La tierra no es del hombre, sino que el hombre es de la tierra. El hombre no teje el destino de la vida, el hombre es una hebra entre ese tejido. Lo que haga en ese tejido se lo hace a sí mismo.”¹¹⁴

Tanto en este testimonio de See yat al, como en muchos otros procedentes de las culturas de los pobladores originales de Norteamérica, late la consideración de que sus pueblos, al ser “silvestres”, prefieren escuchar el ruido de los vientos al de las grandes ciudades, o prefieren “el aroma del viento límpido por la llovizna del medio día”¹¹⁵. Precisamente al leer la carta de este hombre que siendo el Jefe apache supo ver, prever y comprender la civilización que les destruyó y que jamás les comprendió, es inevitable recordar un pequeño escrito de Heidegger, que pasó en su momento casi inadvertido. Fue elaborado en la segunda ocasión en que Heidegger fue invitado a la Universidad de Berlín, y lleva por título una pregunta:

¹¹⁴ See-yat al, extracto de su *Respuesta a Franklin Pierce* ante la petición de venta de las tierras en donde se encontraban reservaciones Apaches en 1854.

“¿Porqué permanecemos en provincia?”. Esto es: porqué he decidido permanecer en provincia, que encontramos en ella tanto yo como “los provincianos” con los que vivo. Se ha llegado a decir –no sin el adecuado tono de burla- que Heidegger fue un provinciano. Solo puede mofarse de esto quien no ha terminado de comprenderlo: Heidegger fue en efecto provinciano, y lo fue en el mejor de los sentidos y por elección propia. Sus colegas se sorprendían al saber que se quedaba “solo” en la compañía de campesinos entre las montañas. Pero “solo” puede quedarse cualquiera en cualquier lugar, y ciertamente no en cualquier lugar –diría Heidegger se puede *estar a solas*:

“Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos *aísla*, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.”¹¹⁶

No es lo mismo pues sufrir de soledad que disfrutar de la propia compañía. No esta solo quien pasa a solas el tiempo, esta solo el que no logra hacer de su ser una grata compañía para sí

¹¹⁵ Al respecto es notable el trabajo que durante toda una vida llevó a cabo Edward S. Curtis, *The North American Indian*, obra que consta de cuarenta mil negativos fotográficos y veinte volúmenes de texto.

¹¹⁶ Heidegger. ¿Porqué permanecemos en provincia? En *Espacios*, cf. Bibliografía.

mismo. Y ¿cómo puede alguien pretender estar con otro si no sabe estar consigo mismo? “La soledad es eso sin lo que nada se hace” ha dicho Marguerite Duras. Y sin embargo en las grandes ciudades no existe un ámbito propicio para la soledad, y por lo mismo, para la auténtica compañía. El ruido y la exagerada actividad nos han llevado a convertir la noche en día y el día en una carrera sin fin: la ciudad es el sitio más propicio para las habladurías y la avidez de novedades, no para el silencio, no para la escucha y el meditar auténtico. En provincia no se quedó Heidegger solo, más bien aprendió a acompañar, a escuchar, a sí mismo y a los otros. Porque solo aquel que sabe estar consigo mismo, puede en verdad estar con los demás. A Heidegger le hubiera gustado aquel pequeño poema que escribió Fray Luis de León al salir de prisión:

“Aquí la envidia y mentira
me tuvieron encerrado.
Dichoso el humilde estado
del sabio que se retira
de aqueste mundo malvado,
y con pobre mesa y casa,
en el campo deleitoso,
con solo Dios se compasa,
y a solas su vida pasa
Ni envidiado ni envidioso.”¹¹⁷

¹¹⁷ Fray Luis de León, Poesía Propia, décima “Al salir de la cárcel”.

Qué lejos nos encontramos hoy de comprender, de sentir siquiera un poco cercanas estas palabras. Inclusive no podemos evitar una cierta sonrisa al escuchar frases como *“el sabio que se retira de aqueste mundo malvado”*. Esta lejanía es producida por la falsa impresión de que aquí se trata de una elección. Pareciera que el individuo ha de elegir entre quedarse en el ámbito público y aceptar la técnica con todas sus consecuencias, o literalmente convertirse en una especie de monje y retirarse a vivir y pensar en soledad. Pero no se trata de eso: no se trata de una elección. No podemos elegir vivir en la cotidianidad del “uno”, *es un hecho que la vivimos*. No podemos elegir vivir en un mundo tecnificado: *es un hecho que así es el mundo al que hemos sido arrojados*. Pero si tanto en la cotidianidad como en la tecnificación se encuentra el peligro, no olvidemos lo que significa que *en donde está el peligro esta también lo que salva*. Lo natural en el ser que somos es asumir el mundo en que vivimos de una manera acítica, pero podemos también llevar a cabo el esfuerzo de *meditar* sobre lo que nos rodea, y eso es lo que salva; el pensar meditativo sobre el mundo en que vivimos puede permitirnos *darle su lugar a cada*

aspecto de la vida actual en nuestra propia vida. Se trata de hacer el esfuerzo de pensar la técnica, y de pensar el ámbito de la publicidad que aplana toda originalidad, para que nuestro modo de vida no permanezca ajeno a esos temas, para tomar conciencia de ellos de manera que no nos resulte distante aquella otra forma de comprender la vida, para la cual es factible hablar de los dioses y habitar con ellos la propia compañía. Y para ello, los poetas. En nuestra lengua, la palabra de Machado insiste, resguarda, cobija en tiempos de penuria la morada de los dioses...

“Converso con el hombre que siempre va conmigo,
quien habla solo espera hablar a Dios un día”.

La experiencia vivida, pues, es expresable, y gracias a esa capacidad de dialogar es que podemos plantear la posibilidad de pensar la divinidad. Si los dioses han huido a nuestra mirada, y si somos incapaces de comprender el sentido sagrado de la vida, es porque nosotros somos incapaces de pensar nuestras relaciones con la técnica, con lo sagrado, y con nosotros mismos. Después de la muerte de Dios, y con ayuda de la técnica, hemos construido un mundo pagano para vivir, y con

ello hemos desacralizado la vida misma. Para nosotros, hombres y mujeres modernos de occidente, la vida no es sagrada, es – como lo supo See-yat al- profundamente pagana. El aire no es sagrado, ni los ríos lo son, el sexo no es sagrado, "el otro" no es sagrado, todo ser que nos rodea no es más que algo que está ahí disponible, en existencia, para ser usado: nos hemos rodeado de un mundo pagano, desechable, funcional y provisional, y al hacerlo, hemos convertido al mundo en algo que está ahí para ser explotado y almacenado, para poder ser usado y desechado: a eso se refiere Heidegger cuando habla de la *Ge-stell*. Y al expulsar de nuestra vida el ámbito de lo sagrado, vivimos penando en la noche más oscura sin saber siquiera que es de noche, sin comprender siquiera qué es la oscuridad. Y reímos vulgarmente como aquellos desgraciados, aquellos seres sin Gracia, ateos vulgares de los que Nietzsche habla en La Gaya Ciencia. Y los menos desagraciados, los locos frenéticos, encienden farolas creyendo que las encienden a plena luz de día, para buscar a Dios¹¹⁸, sin saber que la necesidad de encender esas farolas viene de la más negra noche. Y gritan

118. Nuevamente nos remitimos al ya citado fragmento 125 de La Gaya

como el loco ¡Busco a Dios! ¡busco a Dios! ante la incomprensión y la burla de los ateos vulgares¹¹⁹. El Loco, el hombre frenético nietzscheano, es símbolo del poeta. El poeta prepara el camino de los dioses aún en la noche más oscura. El poeta vela la morada de los dioses esperando su iluminación. Si, ¿para qué poetas en tiempos de penuria? El poeta, el forjador de la palabra, no vive una experiencia originaria solamente para sí. El es una voz para los demás, el permanece en estado de alerta, y puede a través de su palabra, alertar a los demás. Porque la experiencia originaria, como lo ve Heidegger en su interpretación de la alegoría de la caverna platónica, no concluye en el momento en que el pensador es "iluminado", más bien ahí comienza su verdadera labor política, que consiste en acudir a despertar a los demás. Con ello el poeta-filósofo puede pasar por un loco para aquellos que habitan en las sombras, y el riesgo es inclusive el de perder la vida, como le ha sucedido a tantos Sócrates... al menos el riesgo en el mejor de los casos es el de no ser comprendido. Pero Heidegger no pierde de vista la labor comunitaria que implica la palabra, que cuando es

auténtica, posee una fuerza apofántica capaz de despertar a quienes la escuchan. En ese sentido la experiencia originaria conlleva un cierto compromiso, mismo que tiene aquel que ha despertado rodeado de durmientes. Es por eso que el poeta en tiempos de penuria se ocupa de resguardar el lugar del dios que ha huido, hasta que pueda regresar. Machado, que también buscaba a Dios, lo supo y lo dijo:

"El alma del poeta se orienta hacia el Misterio.
Solo el poeta puede mirar lo que está lejos".

¿Hacia dónde mira el poeta? Y ¿hacia dónde el filósofo? ¿qué relación existe entre ambos? La propuesta radica en una nueva tarea para el pensar, que ha de llevarse a cabo en la vecindad de la filosofía y la poesía. Por supuesto que nada tiene que ver esto con una mezcla entre poesía y filosofía. Nada es peor que la filosofía que pretende ser poesía, o que la poesía que se preocupa por deducir razones y explicar ideas. ¿Cuál puede ser entonces la relación entre ambas? A veces pensamos que Heidegger no aclaró con nitidez cuál pudiera ser la relación entre la filosofía y la poesía para los tiempos venideros. Tal vez

¹¹⁹ La expresión es del propio Nietzsche, loc.cit.

se deba a que esa relación es, como todo lo humano, ambigua. En *Camino al habla* escuchamos aproximaciones a una explicación de esa vecindad entre poesía y filosofía. Pero más que nada, hemos de preguntarnos si no su obra escrita es una muestra de esa nueva manera de hacer filosofía. La nueva tarea para el pensar propuesta por Heidegger no difiere mucho de aquella que él mismo señaló a lo largo de su quehacer filosófico. El camino propuesto es aquel en que filosofía y poesía aparecen como las formas de expresión más elevada del pensamiento, ya que ambas intentan descifrar el oráculo del mundo¹²⁰. Claro que podría decirse que también la ciencia lo intenta. Pero se trata de dos modos completamente diferentes de entender la vida. La filosofía y la poesía eligen un camino completamente diferente al de las ciencias. Nuevamente Antonio Machado lo supo y lo dijo:

Hay dos modos de conciencia:
 una es luz, y otra, paciencia.
 Una estiba en alumbrar
 un poquito el hondo mar;
 otra, en hacer penitencia

120. Cf. Ramón Xirau, *Poesía y conocimiento* (edición citada).

con caña o red, y esperar
el pez, como pescador.
Dime tú: ¿cuál es mejor?
¿Conciencia del visionario
que mira en el hondo acuario
peces vivos,
fugitivos,
que no se pueden pescar,
o esa maldita faena
de ir arrojando en la arena
muertos, los peces del mar?

El poema de Machado nos habla de dos formas diferentes de conocer la realidad. En ambas el objetivo es el mismo: lograr el conocimiento. Para ello, un camino es interceder en el ente, tratar de arrancarle el conocimiento apoderándonos de él, y aún a costa de su destrucción. Para la otra manera de conocer, el camino es el de dejar en libertad al ente, retroceder, callar, desasir. Se trata de dos formas diferentes de conocer lo que nos rodea, mismas que dependen de dos formas diferentes de ser. De manera similar a Heráclito, para quien la división entre los despiertos y los dormidos no es ontológica, pero si es existencial y epistemológica, aquí para Heidegger habría dos formas radicalmente diferentes de relacionarnos con lo que nos rodea y

de conocerlo. La diferencia entre estas dos formas de ser y conocer nos habla de dos posibilidades para el ser que somos: de hecho somos ambas posibilidades, ya que ontológicamente no somos algo terminado, vamos haciendo nuestro ser al ir viviendo: no “hacemos cosas”, *nos hacemos a nosotros mismos* al hacer aquello a lo cual nos dedicamos, y por ello es que vamos a la saga de nuestro propio ser, porque siempre habrá más posibilidades por delante. Esas dos posibilidades en Ser y Tiempo se encontraban representadas por la autenticidad y la inautenticidad, y la impulsión a la primera venía –como en su momento vimos- de la precursión de la muerte y del llamado de la voz de la conciencia. Más adelante Heidegger dirá que la impulsión para una mirada propia y auténtica también puede brindarla la obra de arte, pero llega el momento en que la impulsión puede venir experimentar¹²¹ la cosa de manera propia, de vivirla de manera originaria. La impulsión vendría entonces de la misma mirada ya lograda, propia y auténtica, la mirada la que se separa del mirar cotidiano que nada ve, y es capaz de

¹²¹ Por supuesto que estamos forzando el lenguaje, pero no podemos decir “experimentar”, ya que esa expresión alude de manera inmediata al ámbito

percibir en la cosa lo que ésta es. Esa es la mirada hermenéutica, la que es capaz de interpretar en aquello que ve más de un solo sentido, la que es capaz de abandonar los viejos sentidos y pensar diferente, pensar lo mismo, de manera diferente. De esta manera la filosofía recupera para sí el valor de la imaginación, de la libre creación, de la libertad en la escritura. La palabra es entonces *Dichtung*: un modo iluminante de proyectar la verdad, y con esto Heidegger señala un camino que muy bien puede no ser más que una senda perdida... o al menos así puede aparecer ante nuestros ojos; una senda perdida para los que dormidos en la cotidianidad, tratamos de ver desde la oscuridad a los que han despertado, una senda perdida hacia la luz. Pero en todo caso podemos esforzarnos desde el pensamiento por descifrar enigmas. Tal vez el pensador a diferencia del poeta ha de tratar un poco más con conceptos, tal vez su labor sea la de un torpe camello y no la del hábil nadador. Aún así somos descifradores de enigmas. Luis Villoro en La mezquita azul, describe la labor del filósofo que se dispone a pensar:

de la experiencia científica. Por "experienciar" nos referimos a la

"como un torpe camello en el desierto trazaré caminos en la tersa plenitud de la arena...como un mono ridículo convertiré en gestos disociados la gracia de la danza, cortaré el cántico fluido, al romper en conceptos lo indecible...Engendraré así una caricatura, tallaré una máscara. Pero ella también será un signo."¹²²

Cuando signos y señales apuntan hacia un camino de luz, las sendas perdidas pueden conducir a encuentros. Las sendas perdidas lo son porque no van plegadas a los grandes caminos por todos conocidos y por todos transitados. Pero las sendas que se internan en los bosques, son perdidas desde el punto de vista de los que cotidianamente circulan por las grandes carreteras. No así para el que se adentra en el bosque, que si bien puede perderse, nunca deja de encontrar sorpresas en sus experiencias de caminante.

Hay mucho que criticar en la filosofía de Heidegger, pero antes que eso, aún hay mucho más por comprender. Hay caminos profundamente críticos y los hay también profundamente comprensivos. A veces la crítica impone una mirada propia,

posibilidad de vivir una experiencia de manera originaria.

¹²² Luis Villoro La Mezquita Azul, una experiencia de lo otro, UAM Azcapozalco, Colección Verdehalago, México 1996, p. 22.

mientras que la comprensión se abre a la mirada del otro. En Heidegger en efecto hay mucho por criticar: la pérdida de la certeza, los constantes neologismos, su llamado a la recuperación de los dioses, la pretensión de cerrar un ciclo, la de abrir otro, el supuesto nacionalsocialismo... hay mucho, mucho que se puede criticar. Pero antes de hacerlo, es preciso abrirse a la más auténtica comprensión de su palabra: sólo entonces es lícito criticar. Es más fácil criticar al que aún no se ha comprendido, porque es más fácil tener la razón cuando se habla en un diálogo de sordos. Pero sólo desde la apertura a la comprensión de su palabra, podemos establecer un diálogo fructífero.

En ese sentido es más importante escuchar que hablar. Y de ahí la importancia que cobra el silencio en la obra de Heidegger. Solo el que escucha puede ver, y por eso, como dice el viejo proverbio chino, "el bruto grita, el inteligente discute, el sabio calla". El silencio abre las puertas a la auténtica comprensión del ser, y por lo mismo al auténtico diálogo. Solo el que calla puede escuchar, y puede permanecer en estado de alerta y prestar oído al llamado del ser. El que calla es capaz de

establecer un auténtico diálogo, que comienza por dialogar en la propia compañía y lograr vivir la soledad como una condición del auténtico diálogo. La labor del poeta y el pensador es establecer este diálogo en el que se nombra y se expresa lo vivido, y con ello el pensador-poeta tiende un puente entre él y su comunidad. No hay pues solipsismo en Heidegger: existe siempre el riesgo de no ser comprendido, y existe siempre el riesgo de que la palabra caiga y pase a ser manoseada y repetida sin sentido, pero existe también la posibilidad de expresar.

No hay pues "solipsismo" en Heidegger. Tal vez se ha hablado de solipsismo porque se ha malinterpretado el hecho de que para Heidegger el individuo que vive una experiencia originaria ha de vivirla como ente individual. Aquel que vive esta experiencia no lo hace sumergido en el ámbito público. Pero esto no implica un "solipsismo" en Heidegger: lo único que si implica, es que este pensador parece no haberse detenido a analizar las experiencias originarias comunitarias. Para él cuando el individuo se aproxima a la verdad o a la autenticidad, se encuentra en efecto solo: luego puede expresar y comunicar lo vivido por medio de la

palabra poética, o por medio del arte, pero en el momento de vivir esta experiencia, se encuentra, en efecto, solo. No es raro considerar así las cosas: de hecho por lo general es en los momentos de silencio y soledad en donde se abre la posibilidad de una experiencia originaria, de vivir y captar la vida intensamente. No es usual que esto suceda en el estruendo del mercado, ni el vaivén de la carrera cotidiana, al menos no es lo más usual. Pero no podemos dejar de pensar, tal vez alejándonos un poco de Heidegger, en ciertas experiencias originarias que pueden hacernos comprender de un golpe el peso de nuestra existencia, y que son vivencias comunitarias, tales como la solidaridad, o como el amor. Y sin embargo Heidegger no se refiere a ellas, las experiencias originarias de las cuales nos habla nos presentan a un individuo que se encuentra en soledad. Tal vez tendríamos que cuestionar si no justamente experiencias comunes o comunitarias, experiencias como el verdadero contacto amoroso, o como la solidaridad que hermana a los seres humanos en la acción más allá de toda diferencia, podrían y deberían ser incluidas en el ámbito de la

propiedad o autenticidad, y no en el de la publicidad, ya que podemos ser auténticos comunitariamente.

Concluimos con una reflexión acerca del camino recorrido. Si bien este diálogo con Heidegger nos ha llevado a un replanteamiento de la idea de lo sagrado y su relación con la vida cotidiana, con esto no pretendo que toda interpretación de Heidegger para ser tenga que acercarse a este pensador a la idea de lo sagrado. Estoy consciente de que mi ruta es tan solo una entre muchas posibles, y de que he pretendido iluminar tan solo una de las posibilidades que se abren a partir del pensamiento heideggeriano. Hay muchas más interpretaciones de esta filosofía, y todas ellas pueden mostrarnos diferentes facetas o perspectivas de ese vasto mar. Precisamente la más alegre, vital y fortificante enseñanza que nos deja la filosofía de Heidegger es que toda aproximación a una verdad cualquiera implica la aproximación a una no-verdad de la misma, y por esto nadie tiene la verdad en las manos, y mucho menos "la" interpretación correcta de Heidegger ni de nadie. Cada interpretación nos acerca desde una cierta perspectiva a la verdad, de manera que mientras más multipliquemos las

posibilidades de pensar de maneras diferentes a un autor, a un evento o a un ente cualquiera, más cerca estaremos de su comprensión. Pero con mucha razón el lector atento se pregunta ahora: ¿no semejante conclusión nos llevaría a aceptar una arbitrariedad en la cual se vale cualquier perspectiva? ¿no implica esta postura ignorar el carácter vinculante del acaecer de la verdad? Tendríamos pues que aclarar que si bien a partir de Heidegger la verdad es perspectiva y como tal no es omniabarcante, no por eso es “mera” perspectiva, es, en dado caso, perspectiva vinculante. Hay algo que sabemos en el acaecer de la verdad, pero hay algo que permanece oculto, y no por ello aquello que estamos viendo deja de ser verdadero. Pareciera inevitable recordar las palabras que Aristóteles dice al respecto: “La verdad... nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo... individualmente no es nada, o es poco... pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable”¹²³. Nuevamente, multiplicar los muelles no disminuye el mar, más bien puede permitirnos tener diferentes perspectivas del mismo y enriquecer nuestra comprensión de él. Desde la perspectiva

¹²³ Aristóteles, Metafísica. Libro A elaton, 993 b.

que me ha sido propia, Heidegger inauguró una nueva forma de filosofar, más cercana a la poesía, que nos remite a la reconsideración del lugar que existe - o que no existe- para la experiencia de lo sagrado en nuestro mundo. Desde esta perspectiva, como tal vez lo podría haber dicho Machado, entre la luz y la paciencia Heidegger eligió el camino de la luz.

Bibliografía¹.

- Aristóteles Ética nicomaquea. Bibliotheca Scrotorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México 1983.
- Metafísica. Traducción de García Yebra para la edición trilingüe de Gredos, Madrid 1990.
- Beaufret, Jean. Al encuentro de Heidegger. Pensamiento Filosófico, Monte Avila Editores Latinoamericana, Venezuela 1987.
- Boutout, Alain. Heidegger. La orientación del pensamiento, colección ¿qué sé? Publicaciones Cruz; México 1991.
- Cerezo, Pedro. "De la existencia ética a la ética originaria" en Heidegger: La voz de tiempos sombríos. Colección Delos de Ediciones del Serbal, Barcelona 1991.
- Constante, Alberto. La mirada de Orfeo. Editorial Aquesta Terra, México 1997.
- Correas Carlos, *comp.* El problema de la verdad II. Editorial Biblos, Buenos Aires 1990.
- Del Barco, Oscar. Carta en Espacios No. 19, CIF-IC-Universidad Autónoma de Puebla.

¹En bibliografía se aclaran las diferentes ediciones de las obras que han sido consultadas, por lo cual en contados casos -en tres- los títulos se repiten.

- "Introducción a una lectura fragmentaria de Heidegger" (Ensamblés) en Espacios No.15, CIFI-IC- Universidad Autónoma de Puebla.
- Ettinger, Elzbieta. Hannah Arendt y Martin Heidegger. Tusquets, Barcelona 1996.
- Fariás, Víctor. Heidegger y el nazismo. Muchnik Editores, Barcelona 1989.
- Frank, Manfred. El dios venidero. Colección Delos, Editorial del Serbal, Barcelona 1994.
- Gutierrez, Carlos B. "El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat" En Ideas y Valores. No. 61, Bogotá 1986.
- "La interpretación heideggeriana del actuar humano" en Texto y contexto, No. 21, Bogotá, Colombia.
- "Nietzsche según Heidegger" en Texto y contexto, No. 27, Bogotá Colombia.
- Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993.
- El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Ser y Tiempo. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Chile, 1993.

- Vom Wesen der Wahrheit. Vittorio Klostermann, Frankfurt A.M., 1986
- De la esencia de la verdad. Traducción de Xavier Zubiri, Editorial siglo XX, Buenos Aires, 1974.
- Der Ursprung des Kunstwerkes, en Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt A.M., 1950
- El origen de la obra de arte, en Caminos de Bosque. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Universidad, Madrid 1984.
- El origen de la obra de arte, en Arte y Poesía. Traducción de Samuel Ramos, Fondo de Cultura Económica, Breviario número 229, México 1958.
- “La época de la imagen del mundo”, “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, “¿Y para qué poetas?”, en Holtzwege, ediciones citadas.
- Hölderlin y la esencia de la poesía en Arte y Poesía, edición citada. Tambiúen hay traducción de García Bacca, Anthropos, Barcelona 1989.
- Sobre el humanismo, Traducción de Alberto Wagner de Reina, Editorial S.R. L., Buenos Aires 1948.
- Seminario de Le Thor, 1969. Edición preparada por Diego Tatián, Alción Editora, Argentina 1969.

 "La pregunta por la técnica",
 "Construir, habitar, pensar", "La
 cosa", Poéticamente habitó el
 hombre...", "Logos", "Alétheia" En
Conferencias y Artículos, Traducción
 de Eustaquio Barjau, Ediciones del
 Serbal, Odós, Barcelona 1994.

Introducción a la metafísica,
 traducción de Angela Ackermann
 Pilári, Gedisa, Barcelona 1993.

¿Qué es metafísica? Traducción de
 Xavier Zubiri, Editorial Séneca,
 México 1941.

Serenidad. Traducción de Yves
 Zimmermann, Ediciones del Serbal,
 Odós, Barcelona , 1989.

Identidad y diferencia. Anthropos,
 España. 1990.

 Carta a William J. Richardson, en
Heidegger, Through Phenomenology to
 Thought. Martinus Nijhof/ The
 Hague, 1963.

 "El fin de la filosofía y la tarea del
 pensar" en Kierkegaard vivo.
 UNESCO, 1966.

"La doctrina de Platón acerca de la
 verdad". En Wegmarken, traducción
 de Carlos Astrada.

- "El sendero del campo" en Espacios, No.4, CIF-IC- Universidad Autónoma de Puebla.
- "¿Porqué permanecemos en provincia?" en Espacios, No. CIF-IC- Universidad Autónoma de Puebla.
- Hacia la pregunta por el ser. Paidós, I. C. E. /U. A. B. Pensamiento Contemporáneo No. 28.
- La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado. Entrevista del *Spiegel*. Editorial Tecnos, Madrid 1989.
- Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin. Ariel filosofía, Barcelona 1983.
- "Tiempo y ser" en Espacios, No.15, CIF-IC- Universidad Autónoma de Puebla.
- Hölderlin, Friedrich. Poesía Completa. Ediciones 29, Barcelona 1992.
- de León, Fray Luis. Poesía Propia. Divertimentos No. 3, Miguel Angel Porrúa, México 1981.
- Machado, Antonio. Obras Espasa-Calpe, Edición en cuatro tomos, de la Fundación Antonio Machado, Madrid 1989.

- Marcel, Gabriel. Aproximaciones al misterio del ser. Ediciones Encuentro, No. 40, Madrid 1987.
- Marías Julian, et.al. Dos centenarios filosóficos: Martin Heidegger-Gabriel Marcel Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1989.
- Matrínéz de Velazco Antonio Machado y la filosofía. Fundación de Investigaciones marxistas, Madrid 1995.
- Navarro-Rodríguez Heidegger o el final de la filosofía. Editorial Complutense, Madrid 1993.
- Nietzsche, Friedrich. El nacimiento de la tragedia. Alianza Editorial, Madrid 1986.
- La ciencia jovial. (La Gaya Scienza) Pensamiento filosófico Monte Avila Editores, Venezuela 1992.
- La genealogía de la moral. Alianza Editorial, Madrid 1985.
- Ott, Hugo. Martin Heidegger. Alianza Editorial, Madrid 1992.
- Pöggeler, Otto. El camino del pensar de Martin Heidegger Alianza Universidad, Madrid 1986.
- Pöggeler, Apel, Volpi, Tugendhat, von Herrmann, et.al. Critical Heidegger. Christopher Macann, Routledge London and New York, London 1996.

- Safranski, Rüdiger. Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo. Editorial Tusquets, Col. Anmdanzas No. 311, Barcelona 1997.
- Steiner, George. Heidegger. Fondo de Cultura Económica, Breviario No. 347, México 1983.
- Schürmann-Caputo Heidegger y la Mística. Ediciones Librería Paideia, Argentina 1998.
- Tugendhat, Ernst. Heideggers Idee von Wahrheit en Heidegger. Heraausgegeben von Otto Pöggeler. Neue Wissenschaftliche Bibliotek, Philosophie. Kiepenheuer and Witsch, Köln & Berlin, 1969.
- Vattimo, Gianni. Introducción a Heidegger. Gedisa, México 1990.
- Villoro, Luis. La mezquita azul. Una experiencia de lo otro. UAM, Verdehalago, México 1996.
- Von Herrmann, F. W. La segunda mitad de Ser y Tiempo. Trotta, Madrid 1997.
- Wisser, Richard. Martin Heidegger al habla. STVDIVM Ediciones, México 1971.
- Xirau, Ramón. Dos poetas y lo sagrado. Juan Ramón Jiménez y César Vallejo. Cuadernos de Joaquín Mortiz, México 1980.
- Poesía y conocimiento. Cuadernos de Joaquín Mortiz. México 1978.

- De mística. Cuadrenos de Joaquín
Mortiz, México 1992.
- ¿Más Allá del Nihilismo? El Colegio
Nacional, México 1991.
- Wahllens de, Alfonso. Heidegger. Colección Filósofos y
Sistemas No. 2 de Ediciones Losange,
Buenos Aires, 1955.