



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Pedagogía



De la caverna al claro del bosque.
Alétheia y Bildung en el pensamiento de
Martin Heidegger

Tesis que para obtener el título de

Licenciado en Pedagogía

presenta

Ilan Enrique Castaños Gutman

tutor:

Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.

abril de 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 cuantos perseveran en el andar.

Índice

Introducción	7
I. La constitución óptica-ontológica del Dasein	13
1.1 La preeminencia del Dasein en la pregunta por el ser	
1.2 El Dasein y la diferencia ontológica: el ser humano como el lugar donde acontece el ser	
1.3 La estructura fundamental del Dasein: el estar-en-el-mundo	
a) La mundaneidad del mundo	
b) El co-estar y el ser-sí-mismo	
II . Alétheia y Bildung	39
2.1 El concepto de verdad en <i>Ser y tiempo</i>	
2.2 La <i>Kehre</i> y la verdad en el contexto del escrito “De la esencia de la verdad”	
2.3 Alétheia y Bildung en el escrito “La doctrina platónica de la verdad”	
III. Bildung y emplazamiento en la época moderna	65
3.1 <i>Das Gestell</i> en la conferencia “La pregunta por la técnica”	
3.2 La Bildung en la época moderna	
3.3 Bildung y Lichtung	
Conclusiones	85
Bibliografía	89

Introducción

La labor filosófica siempre ha estado acompañada por la intención de transformar el modo como pensamos y habitamos el mundo. Esto, siempre con el objetivo de acercarnos a una interpretación más auténtica del mundo y nuestro lugar en éste.¹ En este sentido, las interrogantes fundamentales que entraña la filosofía, tal como lo son las preguntas por la naturaleza del conocimiento, la realidad y el ser humano son replanteadas en cada época histórica con este propósito. De acuerdo con Amélie Oksenberg Rorty, al revisar dichas interrogantes, los filósofos, ya sea de modo explícito o implícito, continuamente han tenido presente al proceso educativo como el modo por el cual es posible conducir al ser humano hacia aquel lugar que señala la indagación filosófica en cada caso.² En virtud de ello, denota la pensadora belga, éstos “siempre se han tomado a sí mismos como los supremos educadores de la humanidad”.³

Ciertamente, ya desde Platón se puede apreciar la distintiva marca de este vínculo entre filosofía y educación. Siendo que en toda época histórica se presentan disputas en torno a la conducción del poder y los medios culturales, políticos y sociales que lo mantienen, la filosofía siempre ha suministrado líneas de reflexión en torno a los procesos educativos que coadyuvan a mantener o transformar dichos estatutos de poder.⁴ Sírvase el lector del recuento histórico de Oksenberg Rorty como ejemplo de esta relación.⁵ Según éste, Platón y Aristóteles dirigieron gran parte de su pensamiento a la cuestión de la educación de los gobernantes en tanto les preocupaba el influjo de éstos en la *polis*.⁶ Por su parte, Descartes y Locke contribuyeron de forma tácita, mediante sus teorías sobre el conocimiento, a establecer, por primera vez, los métodos de indagación de la modernidad, los cuales, han tenido implicaciones pedagógicas muy importantes.⁷ Otros, como Hume, Rousseau y Kant, abordaron directamente la cuestión de la educación moral, con lo cual tuvieron un enorme impacto en el campo de la educación. Del mismo modo, pensadores del campo de la filosofía política de la talla de Hobbes, Maquiavelo, Mill y Marx reflexionaron en torno a la educación de los ciudadanos en beneficio de sus propias tesis políticas y sociales.⁸ Por último y a

¹ Oksenberg R, Amélie. “The ruling history of education” en *Philosophers on Education*, p. 1

² *Ibidem*, p. 2

³ *Ibidem*, p. 1

⁴ *Idem*

⁵ *Cfr. Ibidem*, pp. 3-10

⁶ *Ibidem*, p. 2

⁷ *Ibidem*, pp. 6-7

⁸ *Ibidem*, p. 2

sabiendas de que la lista de pensadores es inagotable, cabe mencionar a filósofos como Leibniz, Spinoza y Hegel, quienes con sus sistemas metafísicos contribuyeron, aunque sea de forma implícita, a conformar el modelo del pensamiento educativo de la Ilustración.⁹

De acuerdo con esto, Oksenberg Rorty sostiene que existen pensadores que contribuyen al campo de la filosofía de la educación de forma explícita y otros que lo hacen de forma implícita.¹⁰ Según esto, por ejemplo, Platón, Aristóteles y Kant lo han hecho de forma explícita y otros, como Descartes, Locke o Marx, lo han hecho de forma implícita. En este recuento de los grandes pensadores de Occidente se puede apreciar la relación de los campos de la epistemología, la metafísica, la filosofía política, la lógica y la ética con la educación. No obstante, en ningún momento se hace mención de la relación entre ontología y educación. Con esto en mente, este trabajo pretende adentrarse en el pensamiento de Martin Heidegger para pensar dicha relación. Aquí se parte de la idea de que Heidegger, quien es reconocido como uno de los pensadores más influyentes del siglo XX por haber rehabilitado la pregunta por el ser, esto es, la pregunta ontológica por antonomasia puede ayudarnos a pensar dicha conexión entre ontología y educación.

En principio, dicha labor puede parecer extraña al campo de la filosofía de la educación, ya que tanto el vínculo entre ontología y educación como el pensamiento heideggeriano no han tendido una gran recepción dentro de dicho campo. Según Michael A. Peters,¹¹ esto se debe, en primer lugar, al hecho de que se considera que el pensamiento de Heidegger es muy complejo y se encuentra lleno de neologismos. En segundo lugar, esta falta se la puede atribuir al impacto negativo que han tenido las críticas de Carnap sobre el pensamiento heideggeriano, en especial a aquella influencia que dichas críticas han tenido sobre los filósofos analíticos. Y, por último, se puede pensar en el rechazo a Heidegger debido a la mala fama que éste adquirió por haber apoyado al Partido Nazi durante el año que fue rector de la Universidad de Friburgo. No obstante y tomando en consideración tanto los aspectos negativos de la biografía de este pensador como los positivos, esto es, el gran impacto que Heidegger ha tenido en la filosofía contemporánea, aquí sostendré, en la medida de mis posibilidades, que el pensamiento de Heidegger puede aportar líneas de reflexión muy pertinentes para pensar la educación de nuestro tiempo.

Al abordar la cuestión del impacto de Heidegger en el campo de la filosofía de la educación, Michael A. Peters, en su introducción a *Heidegger, Education and Modernity*,

⁹ *Idem*

¹⁰ *Idem*

¹¹ *Cfr.* Peters, Michael A. "Introduction" en *Heidegger, Education, and Modernity*, pp. 3-7

sostiene que la influencia de este pensador en dicho campo ha sido tanto directa como indirecta. Heidegger ha tenido una injerencia directa, en primer lugar, en tanto que la mayoría de las obras que tenemos de este pensador son clases universitarias, las cuales, según Peters, son “auto-conscientemente pedagógicas”.¹² Y, en segundo lugar, porque en algunas de estas clases universitarias, como es el caso de la compilación de lecciones que llevan por título *¿Qué significa pensar?* y la cátedra “La doctrina platónica de la verdad”, Heidegger trata de forma explícita asuntos educativos como lo son la naturaleza del aprendizaje y la *paideia* griega.¹³ Al mismo tiempo, sostiene Peters, Heidegger ha tenido una influencia indirecta en el campo de la filosofía de la educación, en primer lugar, debido al impacto que este pensador ha suscitado en la fenomenología y la hermenéutica, las cuales son disciplinas que han abierto nuevos caminos para la reflexión educativa.¹⁴ En segundo lugar, en tanto que su análisis del entramado tecnológico de la modernidad ha permitido entender la instrumentalización de la educación contemporánea. Por último, en tercer lugar, en tanto su crítica al humanismo ha permitido replantear la noción básica del ser humano y, por tanto, ha suscitado una revisión de los ideales educativos que han guiado la historia occidental.¹⁵

Estos puntos de encuentro entre el campo de la filosofía de la educación y el pensamiento heideggeriano se encuentran entrelazados en el tratamiento que este pensador hace de la cuestión del ser, es decir, la ontología. Por ello, para un ojo poco familiarizado con el pensamiento de este filósofo, podría parecer que a lo largo de su obra este pensador tematiza de forma escasa la educación. Sin embargo, como se procurará mostrar en este trabajo, la obra de Heidegger siempre tiene presente, junto a su mayor preocupación, la del ser, lo que el maestro de Friburgo denominó en alemán como *Bildung*.

Siguiendo esta clave interpretativa, el presente trabajo busca interrelacionar tres momentos de la obra heideggeriana, a saber, el análisis del ser humano que este pensador lleva a cabo en su obra magna *Ser y tiempo*, su lectura de la *alétheia* y la *paideia* en el contexto del escrito “La doctrina platónica de la verdad” y, por último, su crítica de la técnica moderna como el modo contemporáneo en el que se determina el ser de lo ente, la cual aparece plasmada en la conferencia “La pregunta por la técnica” y en el escrito “La época de la imagen del mundo”. Este recorrido tendrá por objetivo mostrar, a partir de lo que

¹² *Ibidem*, p. 5

¹³ *Idem*

¹⁴ *Idem*

¹⁵ *Idem*

Heidegger entiende por ontología, verdad y *Bildung*, de qué manera este pensador nos permite refrendar un sentido originario de la educación.

En virtud del peso que el propio Heidegger concede al sentido originario de los conceptos, esto es, al sentido en que éstos fueron pensados primariamente por la cultura que los vio nacer, la confrontación con los textos heideggerianos respetará, en la medida de lo posible, la manera en que los términos aparecen en su idioma original. En ese caso, en la redacción se respetaron términos tales como Dasein, Bildung, ἀλήθεια (*alétheia*) y παιδεία (*paideia*), entre otros. Para los términos en griego se optó por presentar primero el término escrito en griego y posteriormente conservar la transliteración de éste en cursivas. Los conceptos en alemán que se repiten demasiado, como es el caso de los términos Dasein y Bildung, no se pondrán en cursivas para evitar una carga visual extenuante.

De esta manera, el lector podrá encontrar en el primer capítulo de este trabajo, titulado “La constitución óptica-ontológica del Dasein”, un recorrido que va desde el planteamiento de la pregunta por el ser hasta la analítica existencial del Dasein como es propuesta por el propio Heidegger en el primer apartado de *Ser y tiempo*. Allí se analizará la importancia que tiene para nuestro filósofo el repensar el modo en que la tradición ha elaborado la pregunta por el ser y cómo ello, a su vez, nos conduce a pensar en el ser humano en términos Dasein, según el planteamiento de una ontología fundamental. Para ello, en primera instancia, se analizará lo que Heidegger denominó la *diferencia ontológica*. Posteriormente, se hablará de cómo dicha ‘diferencia’ forma parte de la constitución esencial del Dasein. Y, por último, se abordarán dos de las estructuras fundamentales que conforman al ser de este ente.

En el segundo capítulo, titulado “Alétheia y Bildung”, se mostrará cómo Heidegger, al tender un puente entre la pregunta por el ser y el término griego utilizado para pensar la verdad, esto es, el de *alétheia*, nos permite develar una lectura del «símil» de la caverna de Platón que recupera la relación originaria entre *paideia* y *alétheia*, lectura bajo la cual es posible repensar la *Bildung*. Para esto, en primer lugar, se discutirá el análisis que Heidegger hace del término verdad en dos momentos de su obra, a saber, en el contexto de *Ser y tiempo* y en lo que es considerado como el periodo de la *Kehre*. En segundo lugar, se dará paso al análisis heideggeriano del «símil» de la caverna de Platón procurando mantener el enfoque de dicho análisis bajo la línea que investiga el término griego *paideia*. Finalmente, se dará paso a una reflexión en torno a los dos modos en los que, según la interpretación heideggeriana del «símil» de Platón, puede ser pensada la verdad y su interrelación con dos maneras en las que se puede interpretar la Bildung.

Por último, en el tercer capítulo, titulado “Bildung y emplazamiento en la época moderna”, se trabaja con la conferencia de Heidegger “La pregunta por la técnica” para denotar el modo en que nuestro filósofo está pensando la manera en que actualmente se determina el ser de lo ente. A partir de este análisis se retoma lo dicho en el segundo capítulo y se procuran trazar líneas de reflexión entre el modo de ser de la educación en nuestros tiempos y la determinación moderna del ser de lo ente. Para ello, primero se abordan los argumentos de la conferencia antes mencionada. Posteriormente, con auxilio de dos obras especializadas en el tema, a saber, *Heidegger, Education and Modernity* editada por Michael A. Peters y *Heidegger on ontotheology. Technology and the Politics of Education* escrita por Iain Thomson, se sostiene una discusión con el modo contemporáneo en que es pensada la educación. Finalmente, a partir de un análisis de lo que Heidegger llamó *el claro del bosque (die Waldlichtung)*, se discuten ciertos caminos y perspectivas que podrían servir para sortear esta interpretación del fenómeno educativo.

Por último, en las conclusiones se retoman las consideraciones anteriores y se hace un recuento de los alcances y límites del trabajo. Esto, con la finalidad de plantear nuevas claves de interpretación de la filosofía heideggeriana que puedan servir como caminos de reflexión para el campo de la filosofía de la educación.

I. La constitución óptica-ontológica del Dasein

“Para que podamos conocer y llegar a saber en el futuro lo no dicho por un pensador, sea ello del tipo que sea, tendremos que volver a pensar lo dicho por él”

Martin Heidegger. “La doctrina platónica de la verdad”

En *Ser y tiempo* Heidegger se propone re-elaborar la pregunta por el ser. Al inicio de esta obra, tras haber citado el *Sofista* de Platón, el pensador de Friburgo se pregunta “¿nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión «ser»?”¹⁶ Y en seguida responde: “De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta”.¹⁷ La pregunta por el ser ha estado presente a lo largo de toda la tradición filosófica. Dicha pregunta es la pregunta por antonomasia de la filosofía y, sin embargo, como sostiene nuestro filósofo, el pensamiento la ha olvidado. Este olvido no supone una omisión de su planteamiento, sino que refiere al hecho de que en tal preguntar el ser ha sido omitido a favor de lo ente. En otras palabras, el ser no ha sido *tematizado* como tal en dicho preguntar. Según Heidegger, el olvido de dicha *tematización* inicia con el pensamiento platónico y llega hasta la *Lógica* de Hegel.¹⁸ En este sentido, elaborar de nuevo la pregunta por el ser significa encontrar un camino que nos permita reparar en el hecho de que *el ser no es, él mismo, un ente, pero siempre se expresa en comunidad con lo ente*. Dicho camino es para nuestro pensador el camino del sentido. En vista de ello, Heidegger propone elaborar de nuevo la pregunta por el ser como pregunta por el *sentido* del ser.

1.1 La preeminencia del Dasein en la pregunta por el ser

A lo largo de la tradición filosófica la interrogante por el ser ha sido enunciada así: ¿qué es el ser? En toda pregunta del tipo ‘¿qué es esto?’ aquello que se busca es delimitar al ente en cuestión, conocer su esencia. A manera de ejemplo, tómese la pregunta por la materia: ¿qué es la materia? Al ocuparnos con dicha interrogante diríamos que la esencia de la materia consiste en que ésta se halla compuesta por átomos. Esto equivale a determinar la esencia de

¹⁶ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera, p.21

¹⁷ *Idem*

¹⁸ *Ibidem*, §1, p.23

dicha entidad recurriendo a otra entidad, los átomos. Sin embargo, dado que el ser no puede ser delimitado a partir de otras entidades, dicho tipo de determinación no se cumple en el caso de la pregunta por el ser. De este modo, al querer responder a la interrogante por el ser así planteada, el pensamiento se queda ante la indeterminación absoluta.

Ahora bien, dicho modo de preguntar no sólo queda indeterminado, sino que además ocluye el acceso al ser. Lo característico de la pregunta ‘¿qué *es* eso?’ es el hecho de que, tanto en la pregunta misma como en la respuesta, el *ser* se sustrae a favor de las entidades. Lo fundamental en dicho tipo de pregunta es conocer *eso* por lo que uno se pregunta y no por lo que aquello sea. La pregunta se desplaza a las categorías y no permite develar el ser de la cosa. Regresando al ejemplo de la materia, cuando inquirimos en la esencia de la materia lo hacemos a partir del hecho de que ésta *es*. No obstante, en nuestra explicación de su modo de ser-así, el estar compuesta por átomos, el *ser* —es decir, aquél *es* contenido en la pregunta ¿qué *es* la materia?— se oculta a favor de lo que Heidegger llama lo óntico, en este caso, ante los átomos. Esto significa que dicho tipo de pregunta únicamente se puede plantear y responder en términos ónticos. Por ello, en el planteamiento de la pregunta ¿qué es el ser? el acceso mismo al ser queda de inicio cerrado, ya que éste es colocado en el lugar de las entidades.

Establecida la cuestión de este modo, la tradición del pensamiento filosófico terminó por identificar al ser con el ente. En efecto, al no encontrar un modo de trasladar la cuestión del ser fuera del ámbito de lo óntico y, al mismo tiempo, no poder determinar al ser por medio de un ente, la pregunta así planteada no hace más que oscurecer aquello por lo que ella misma se pregunta. La pregunta por el ser así esbozada rechaza toda determinación óntica y, en consecuencia, invita a pensar en el ser como un concepto indefinible, universal y evidente por sí mismo.¹⁹ Se piensa que dicho concepto es indefinible dado que, al no pertenecer a un género próximo y una diferencia específica, resulta imposible delimitarlo atribuyéndole una entidad. Del mismo modo, se considera que el concepto del ser es el más universal debido a que éste, al poder serle predicado a todo lo ente, se encuentra por encima de toda universalidad genérica. Además, se estima que dicho concepto es evidente por sí mismo porque todos usamos el concepto del ser sin más, es decir, sin una aclaración explícita del mismo. La respuesta a la pregunta por el ser así formulada desemboca en la incertidumbre.

Por su parte, la naturaleza hermenéutica del planteamiento heideggeriano hace hincapié en el carácter singular de esta pregunta. Dicho planteamiento se concentra en aquél

¹⁹ *Ibidem*, § 1, pp. 24-25

es contenido en la pregunta ¿qué *es* el ser? Dice Heidegger, “no *sabemos* lo que significa «ser». Pero ya cuando preguntamos: «¿qué *es* el ‘ser’?», nos movemos en una comprensión del «es», sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el «es»”.²⁰ En efecto, intentar determinar dicho concepto ónticamente sería proceder del mismo modo como lo ha hecho la tradición, identificando al ser con un ente. Por el contrario, Heidegger pone la cuestión en el terreno del sentido. Precisamente el sentido es para nuestro pensador “la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo”.²¹ Aquí, pensar en el *sentido* significa prestar atención al modo de comparecencia del preguntar mismo, es decir, a la *pre-comprensión del ser* presupuesta en la pregunta ‘¿qué *es* el ser?’. Este horizonte desde el cual es posible plantear la pregunta por el ser es lo que en la terminología heideggeriana se interpreta como sentido. En virtud de ello, el análisis heideggeriano se enfoca en dicha *pre-comprensión del ser* como dato primario desde el cual es posible volver a elaborar la pregunta por el *sentido* del ser. Al respecto, Heidegger aclara que

la «presuposición» del ser tiene, más bien, el carácter de una previa visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula provisionalmente en su ser. [...] Semejante «presuposición» no tiene nada que ver con la postulación de un principio indemostrado del que se derivaría deductivamente una serie de proposiciones. En el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser no puede haber en modo alguno un «círculo en la prueba», porque en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición.²²

En la historia de la filosofía occidental, Descartes es reconocido por haber deducido su sistema filosófico a partir de un único principio. Heidegger, al contrario, al tomar como dato primario la *pre-comprensión del ser* no está postulando un principio ontológico que sirva como ‘causa primera’. Hacer esto implicaría, en primera instancia, tomar al ser por un ente, es decir, como un ‘algo’ que puede impactar en otro ‘algo’ y, en segunda instancia, nos colocaría ante una regresión al infinito, ya que ulteriormente se podría preguntar por la causa de dicha ‘causa primera’. Por contra, la estrategia fenomenológica de nuestro pensador consiste en aproximarse al dato de la *pre-comprensión del ser* para tematizarlo como problema de investigación y, posteriormente, hacer explícito su fundamento.

²⁰ *Ibidem*, § 2, p. 26

²¹ *Ibidem*, § 32, p. 170

²² *Ibidem*, § 3, p. 29

De vuelta a nuestro ejemplo de la materia. Habíamos dicho que por más amplia que fuese nuestra descripción del modo de su ser-así, el dato primario de que la materia *es* escaparía siempre a nuestro análisis; ya que siendo que sólo es posible indagar sobre un ente previamente develado como algo que es, este dato tendría que estar siempre presupuesto en toda indagación.²³ Ahora bien, conceder que “el ser del ente no «es», él mismo, un ente”,²⁴ pese a que siempre el ser se expresa a través del ente, nos sitúa en la así denominada por Heidegger *diferencia ontológica*. En nuestro ejemplo, el ser comparece en la materia, pero no se muestra como parte del ser-así de la materia. Esto es lo mismo que decir que el ser se distingue del ente denominado materia y, a pesar de ello, se anuncia en la materia. Lo mismo se aplica para todo tipo de ente. *Grosso modo*, en ello repara la diferencia ontológica.

En el §2 de *Ser y tiempo* Heidegger anuncia que el ser es “eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre”.²⁵ En este sentido, la pre-comprensión del ser no determina únicamente el modo en que se efectúa la pregunta por el ser, sino que también precede, no cronológicamente, a cualquier determinación del ente. Horizonte, sentido y comprensión del ser pertenecen aquí al mismo campo semántico. En las siguientes líneas Heidegger añade: “pero llamamos «ente» a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también todo lo que nosotros mismos somos, y el modo como los somos”.²⁶ En nuestro ejemplo, la materia es un ente como cualquier otro; mientras que el ser de la materia consiste en el hecho de que esta es. Sin embargo, el ser no se expresa en la materia sino como ente. La diferencia ontológica consiste en captar aquel singular retraerse del ser en toda expresión de lo ente. Por tanto, plantear la pregunta por el *sentido* del ser significa preguntar por el ámbito de posibilidad de comparecencia de todo lo que es.

De acuerdo con Pilar Gilardi, la diferencia ontológica *no* debe invitarnos a pensar que el ser está

por encima o por debajo de los entes, sino que *ser* consiste en este permanente conflicto entre aparecer y retracción, que constituye el fenómeno. [...] El énfasis está en el

²³Al respecto dice Heidegger: “la investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales. La elaboración de las estructuras fundamentales de cada región ya ha sido, en cierto modo, realizada por la experiencia e interpretación precientíficas del dominio de ser que definen la región esencial misma. Los «conceptos fundamentales» que de esta manera surgen constituyen, por lo pronto, los hilos conductores para la primera apertura concreta de cada región”. En el caso específico de la *física* Heidegger afirma que dicha ciencia se “enfrenta a la pregunta por la estructura de su propia región esencial, es decir, al problema de la materia.” *Ibidem*, § 3, pp. 30-31

²⁴ *Ibidem*, § 2, p.27

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Idem*.

conflicto mismo. Se trata de lograr captar que eso que llamamos “ser” es justamente esta tensión entre aparecer y retracción.²⁷

En efecto, lo difícil de captar aquí es que aquello a lo que se refiere el maestro de Friburgo con el *ser* es precisamente a ese conflicto inagotable entre el comparecer del ente y sustraerse del ser. Dicho bajo otros términos, el ser es lo que erige el fenómeno, pero justamente no lo hace como dos cosas que estuviesen ahí, una siendo causa de la otra, sino que el ser mismo es la tensión inmanente del fenómeno. Precisamente por ello el ser es una forma de nombrar aquel horizonte desde el cual se hace patente todo lo que es a modo de fenómeno.

Dicho horizonte es precisamente lo que intenta captar el término fenómeno de la fenomenología, por lo menos en el sentido en que Heidegger la comprende. En el contexto de *Ser y tiempo* resulta acertado hablar del ser en términos de fenómeno. De este modo, la fenomenología, en tanto “ciencia de los fenómenos”,²⁸ se revela como el camino que dicho tratado debe tomar si es que pretende elaborar la pregunta por el *sentido* del ser.

El §7 de *Ser y tiempo* está dedicado al análisis del término fenomenología. Heidegger divide la exposición según los componentes de dicho término: fenómeno y logos. Nosotros haremos lo mismo y empezaremos por el primer componente. El término φαινόμενον (*fenómeno*) tiene, según nuestro filósofo, tres acepciones: lo patente, lo aparente y lo manifestante. Lo patente es “*lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*”.²⁹ Aquello que es autoestrante y se encuentra ya siempre presente de alguna u otra forma son los entes. Los entes se muestran desde sí mismos sólo en la medida en que son fenómeno, en tanto el ser se expresa en ellos. Esta primera significación del término fenómeno es el que intenta captar la fenomenología en sentido estricto. En efecto, lo importante es reparar en aquella tensión antes mencionada en la cual el ser y los entes se con-figuran mutuamente pero no se confunden. Por contraposición, la segunda acepción del término fenómeno, lo aparente, representa “un bien que aparece tal —pero «en realidad» no es lo que pretende ser”.³⁰ Tomar esta acepción de fenómeno significa sostener que los entes no muestran desde sí mismo el ser sino que lo encubren y ocultan. Con esto, la tensión entre comparecencia del ente y sustracción del ser desaparece y, por consiguiente, el ser queda situado *más allá* del ente.³¹

²⁷ Gilardi, Pilar. *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, p. 31

²⁸ Heidegger, Martin. *Op cit.*, §7, p. 48

²⁹ *Ibidem*, §7, p. 49

³⁰ *Idem*

³¹ Al respecto Pilar Gilardi comenta: “Así, nuestro filósofo establece un diálogo con la antigua Grecia y con los filósofos neokantianos, específicamente con Rickert. [...] En efecto, es tal vez Platón el filósofo con el que se inicia la idea de que este mundo, en el que estamos, no es sino un mundo de apariencias. Este mundo sensible,

Por último, la tercera significación del término *fenómeno* que Heidegger nos presenta, la manifestación [*Erscheinung*], quiere decir “el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra”.³² A diferencia de la apariencia, la manifestación no encubre totalmente el acceso al ente sino que muestra al ente pero ya no desde sí mismo. Ejemplo de ello son las “indicaciones, representaciones, síntomas y símbolos”.³³

Detrás de esta explicación Heidegger pretende demostrar que la “manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno”.³⁴ En esta cita se hace referencia al fenómeno bajo la acepción de lo patente. Ciertamente, para nuestro pensador, lo patente es lo más originario.³⁵ La manifestación se funda en lo patente debido a que ésta sólo es posible en tanto *anuncia algo* ya previamente compareciente. Éste es el caso de los síntomas. En el psicoanálisis, por ejemplo, se habla del síntoma en términos de un símbolo del trauma. El síntoma funge como símbolo sólo en la medida en que previamente hay trauma. En este ejemplo, el trauma es el fenómeno más originario y, no obstante, se *manifiesta* únicamente a partir del síntoma. Por su parte, la apariencia también se funda sobre lo patente, pero de manera distinta a la manifestación, a saber, en tanto es una “modificación privativa del fenómeno”.³⁶ Por ejemplo, en un lugar caluroso el asfalto puede aparentar ser un cuerpo de agua y, sin embargo, al momento en que el espectador cambia de posición la ilusión óptica desaparece, se ratifica que lo presente es el asfalto. Por tanto, en la apariencia el ente se puede mostrar o no en disimulo sólo en la medida en que primariamente ya está dado. Tanto manifestación y apariencia son modos distintos de acceso a lo patente, por lo que ambas acepciones permanecen siempre en referencia al fenómeno, entendido en sentido originario.

Con todo, la fenomenología sólo puede alcanzar el estatuto de ciencia de los fenómenos en tanto permita que lo ente se muestre desde sí mismo. El *logos* es para Heidegger aquello que permite dicha auto mostración. Para decirlo con nuestro pensador, el

sujeto al devenir y a la contingencia, no se basta a sí mismo, por el contrario, debe su ser a otro que da consistencia y fundamento. Lo que nosotros creemos conocer (*doxa*), los entes, no son sino el reflejo de las Esencias o Ideas en sentido absoluto, este mundo es pues copia, apariencia. De él no tenemos un conocimiento necesario, transitamos por el camino de la opinión o *doxa*. El conocimiento de lo necesario corresponde al intelecto (*noûs*), sólo mediante él podemos acceder a lo inteligible, esto es, al mundo de las Ideas, el Ser.” Gilardi, Pilar. *Op cit.*, p. 35

³² Heidegger, Martin. *Op cit.*, §7, p. 49

³³ *Ibidem*, §7, p.50

³⁴ *Ibidem*, §7, p.51

³⁵ Veremos en los siguientes párrafos porque dicha acepción es para Heidegger lo más originario y qué es lo que sostiene la siguiente afirmación: “El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo <<detrás>> de lo cual aún habría otra cosa que <<no aparece>>”. *Ibidem*, §7, p. 55

³⁶ *Ibidem*, §7, p. 49

logos es “φωνή μετὰ φαντασίας, comunicación vocal en la que se deja ver algo”.³⁷ Logos (λόγος) es interpretado por Heidegger como decir (λέγειν), un decir apofántico (ἀποφαίνεσθαι) que hace patente la cosa misma en su hacer comunicativo (δηλο.ν). Dicho término se caracteriza por ser apofántico no porque pertenezca al proceso de negación o afirmación del juicio, sino que es apofántico en la medida en que hace ver al ente *en cuanto* ente.

Para Heidegger, aquel ámbito en el cuál lo ente ya está siempre descubierto *en cuanto* ente es el de la verdad (ἀλήθεια). La tradición ha identificado a la verdad con la correspondencia entre el sujeto y el objeto, situando dicha relación exclusivamente en el terreno epistemológico. Por contra, Heidegger recupera dicho término griego en un sentido meramente ontológico. Para nuestro pensador:

«Verdad», en sentido griego, y más originariamente que el λόγος, es αἴσθησις, la simple percepción sensible de algo. La αἴσθησις apunta siempre a sus ἴδια, es decir, al ente propiamente accesible sólo *por* ella y *para* ella, como por ejemplo el ver a los colores, y en este sentido, la percepción es siempre verdadera. Esto significa que el ver descubre siempre colores y el oír siempre sonidos. «Verdadero» en el sentido más puro y originario —es decir, de tal manera descubridor que nunca puede encubrir— es el puro νοεῖν, la mera percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente en cuanto tal.³⁸

Se había dicho que el fenómeno entendido en sentido originario es la tensión en el retraerse del ser y el presentarse del ente, lo patente. Por ello, cuando Heidegger proclama que lo verdadero es *la percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente*, realmente está hablando del terreno fenoménico en el que ya siempre comparecen los entes.³⁹ Así como el ser sólo se muestra compenetrado en los entes —por lo que no se distingue de ellos a manera de dos cosas separadas—, lo verdadero del fenómeno significa que no existe una distinción entre el modo en que comparecen los entes y lo que éstos son. En

³⁷ *Ibidem*, §7, p. 53

³⁸ *Idem*

³⁹ En alemán se emplea la palabra *die Wahrnehmung* para hacer referencia a lo que en castellano nombramos percepción. Dicho término está compuesto por las partículas *Wahr* (verdad) y *nehmen* (tomar), el término *die Wahrnehmung* significa literalmente tomar la verdad. La percepción consiste, por tanto, en un tomar la verdad. A mi parecer, lo que se está jugando en esta cita es la proximidad entre el término alemán *Wahrnehmung* y el término griego ἀλήθεια. La ἀλήθεια mienta aquél terreno desocultamiento en que los entes ya *están siempre a la vista* mientras que el término *Wahrnehmung* nos muestra que la percepción siempre es verdadera en tanto que aquello que capta es invariablemente la verdad. En este sentido, Heidegger afirma que lo verdadero, al igual que *el ver que descubre siempre colores y el oír que descubre siempre sonidos*, siempre percibe *las más simples determinaciones del ser del ente*.

otras palabras, lo que Heidegger quiere mostrar en esta cita, es que el modo de des-ocultamiento de lo óntico (*a-létheia*) es idéntico a los entes.

Regresemos a la exposición del término *logos*. Efectivamente, como indica el pasaje antes citado, la verdad es primaria al decir del *logos*. El *logos* sólo hace comparecer a los entes en la medida en que estos ya están previamente des-ocultados. En ello consiste su carácter apofántico.⁴⁰ En este orden de ideas, el *logos* no establece por primera vez un comercio con el fenómeno, sino que el fenómeno ya siempre está constatado desde el ámbito de la verdad. Al respecto, Pilar Gilardi dice:

El enunciado es capaz de hacer presente al ente porque éste ya se ha hecho accesible. Esta accesibilidad sólo es posible sobre la base de cierta apertura que permite esta donación. Este hacerse “ya” accesible no se da primariamente en una relación de índole cognoscitivo, sino vital. Es viviendo, en la cotidianidad, a través del trato, que los entes me son accesibles por primera vez, antes de ser pensados, considerados o analizados. Antes de la pregunta sobre qué es un ente, éste me es ya dado en su *para qué*; el *acerca de qué* del enunciado lleva implícito un *para qué*, éste supone un modo de conocimiento originario, basado en la praxis, en el que es necesario reparar.⁴¹

Para Heidegger, los entes nunca aparecen primariamente como un objeto de conocimiento, sino, más bien, se muestran en el trato cotidiano. A dicho trato le pertenece siempre una cierta *pre-comprensión del ser* que abre por primera vez el ente. El *logos* de la fenomenología intenta captar esta apertura originaria. Por ello, el *logos* de la fenomenología es aquél decir que permite ver el fenómeno como tal o, en otros términos, a lo ente *en cuanto ente*.

Según nuestro pensador, el *logos*, además de ser apofántico es comunicativo. El análisis de la verdad mostró que los entes ya siempre comparecen desde sí mismos. El *logos* es aquel ámbito en el que dicha comparecencia se hace común a los seres humanos. De este modo, Heidegger sostiene que en la medida en que el *logos* es auténtico, permite correlativamente la comparecencia de los entes tanto para quien lo enuncia como para quienes escuchan.⁴²

Como puede apreciarse, el correlato entre fenómeno y *logos* mostró que la fenomenología debe ser entendida como la ciencia que permite “ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí

⁴⁰ Al respecto dice Heidegger: “El λόγος hace ver algo (φαίνεσθαι), vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver *para* el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí. El decir <<hace ver>> desde, ἀπὸ..., desde aquello mismo de que se habla”. *Ibidem*, §7, p. 52

⁴¹ Gilardi, Pilar. *Op cit.*, p. 60

⁴² Heidegger, Martin. *Op cit.*, §7, pp. 52-53

mismo”.⁴³ Ahora bien, ya hemos señalado en la explicación del término fenómeno que aquello autoestrante es, a saber, el ente. Asimismo, al abordar la cuestión de la diferencia ontológica reparamos en el hecho de que el ente sólo se muestra a favor de la retracción del ser. Por ello resultó que el fenómeno es precisamente aquella tensión o dualidad entre comparecencia del ente y retracción del ser. En consecuencia, lo que debe poner al descubierto la fenomenología, en tanto aspira a acceder *al modo como lo ente se muestra desde sí mismo* (el sentido), es el ser del ente.⁴⁴

De acuerdo con esto, Heidegger añade al término fenomenología la siguiente precisión: “fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*”.⁴⁵ Efectivamente, si aquello que constantemente se *oculta* en la comparecencia de los entes es el ser y, lo que intenta captar la fenomenológica es aquella retracción, la fenomenología desemboca en ontología. En la terminología heideggeriana a ello se le conoce como *ontología fundamental*.

Con todo, la pregunta por el *sentido* del ser es la pregunta fenomenológica por excelencia. Esta aseveración nos remite de nuevo al terreno hermenéutico desde el cual se configura la propuesta heideggeriana: la pre-comprensión del ser. Uno de los grandes logros de *Ser y tiempo* es el haber permitido un cambio radical de paradigma al interior de la filosofía. A esta transformación se le conoce como el giro hermenéutico. Este enfoque se caracteriza por comprender al ser humano primariamente como un animal que se auto-interpretar, antes que un animal racional. De frente al problema de la trascendencia del sujeto hacia el objeto y, por tanto, de una visión de la experiencia humana como percepción de objetos físicos o inmateriales, Heidegger coloca a la interpretación como un fenómeno más fundamental. Dentro del paradigma hermenéutico, la percepción de los objetos no es una

⁴³ *Ibidem*, §7, p. 54

⁴⁴ En las primeras páginas de *Ser y tiempo* Heidegger declara que el sentido del ser es el tiempo. Al respecto Pilar Gilardi comenta: “En efecto, el tiempo es justamente ese horizonte o fondo desde el cual comparece lo que es. Comprendemos el ser desde el tiempo cuando lo interpretamos desde el acto o la potencia, desde la substancia y los accidentes, la necesidad y la contingencia. Todos éstos son modos del tiempo, se dicen de él. En definitiva, lo que hace posible la comprensión (el sentido) del ser es el tiempo. Sin embargo, el pensamiento occidental, al intentar interpretar el ser desde las categorías arriba mencionadas, comprendió el ser desde el ámbito de la presencia “estática”, de tal forma escindió ser y tiempo. Esta separación dio origen al olvido del ser y a su entificación. En realidad habría que decir que el olvido del ser es el olvido del tiempo como aquello que lo constituye y determina.” Pilar Gilardi. *Op cit.*, pp. 35-36.

⁴⁵ Heidegger, Martin. *Op cit.*, §7, p.55

experiencia de encuentro entre la conciencia y el mundo físico, sino que, dicha experiencia, se da ya siempre desde un mundo estructurado simbólicamente.⁴⁶

Empezamos este recorrido hablando de la pre-comprensión del ser contenida en la pregunta ‘¿qué *es* el ser?’. A partir de ello dijimos que dicha comprensión es el dato primario desde el cuál parte el análisis heideggeriano. El fenómeno que debe poner al descubierto el logos de la fenomenología es el ser mismo. Lo verdadero del ser ha sido caracterizado como el modo en que los entes se manifiestan. La pre-comprensión del ser, como se dijo también al principio, es determinante en el modo como los entes se manifiestan. Por tanto, aquello que tiene que hacer explícito la fenomenología es precisamente dicha pre-concepción del ser presupuesta en toda comparecencia de lo ente y, más importante aún, en todo planteamiento de la pregunta por el ser.

Ahora bien, a sabiendas que el ser sólo se expresa a través de los entes, dice Heidegger, “tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser”.⁴⁷ Ciertamente, como ha quedado claro líneas arriba, el ser no se mienta más que en lo ente, por lo que tenemos que la pregunta por el *sentido* del ser o, lo que es lo mismo, la pregunta por la pre-comprensión del ser, tiene que partir de un ente. Así, Heidegger se pregunta: “¿en *cuál* ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser?”⁴⁸

Para decirlo pronto, el ente que nuestro filósofo decide interrogar para llevar a cabo su proyecto es el ser humano. Heidegger se aproxima a este ente con el término alemán *Dasein*.⁴⁹ Siendo que dicho término será analizado a lo largo del resto del presente capítulo, por el momento sólo haré un esbozo provisional del mismo. El término *Dasein* literalmente significa existencia.⁵⁰ *Grosso modo*, en la interpretación heideggeriana el carácter de

⁴⁶ En el tercer apartado de este capítulo se aclara con mayor amplitud el concepto del mundo. Por el momento, sírvase el lector de la siguiente explicación: la estructura fundamental desde la cual Heidegger articula el paradigma hermenéutico es el mundo. En contraposición al empirismo, el cual define al mundo como la totalidad de las entidades entre las cuales se encuentra el ser humano, y la filosofía trascendental la cual comprende al mundo como aquello que se encuentra constituido en contraposición a la subjetividad trascendental, Heidegger entendido al mundo, como el plexo de referencias que hacen posible el habitar significativo del *Dasein*. Cfr. Lafot, Cristian. *Hermeneutics* en Dreyfus, Hubert. *A Companion to Heidegger*, p.270

⁴⁷ Heidegger, Martin. *Op cit.*, § 2, p.27

⁴⁸ *Idem*

⁴⁹ *Ibidem*, §3, p.32

⁵⁰ Para afrontar la problemática que conlleva la traducción del término alemán *Dasein*, aquí se sigue la normativa establecida por la traducción al castellano de *Ser y tiempo* de Jorge Eduardo Rivera. En las notas de esta edición Rivera comenta: “la palabra *Dasein* es traducida por Gaos por «ser-ahí». Nos parece que esta traducción es errónea. En primer lugar, en buen castellano habría que decir «estar-ahí»; pero «estar-ahí» significa existencia, en el sentido tradicional, es decir, algo enteramente diferente de lo que quiere decir Heidegger con la palabra *Dasein*. «Ser-ahí» podría entenderse también como ser en el modo de *estar en el ahí*.”

existencia del ser humano alude al hecho de que este ente está fuera de sí (*ex-sistere*), pero también hace referencia al ser humano como el lugar en donde mora el ser. Al descomponer el término Dasein encontramos las partículas *Da*: el ahí, y *sein*: ser. Nuestro pensador se sirve de dicho término para enfatizar que este ente, el ser humano, es el lugar en donde acontece la apertura al ser. Dicha apertura debe ser entendida tanto como el modo en que el Dasein habita su condición de existencia, pero también en alusión a la apertura del ser mismo, esto es, a la incursión según la cual el ser mora en el Dasein.⁵¹

Ante todo, lo interrogado en la pregunta por el sentido del ser es aquella pre-comprensión del ser supuesta en la pregunta ¿qué *es* el ser? Ahora bien, el preguntar es un modo de ser eminente de este ente que hemos caracterizado como Dasein. Decir que el Dasein es el ente que presenta en su ser una apertura al ser implica, en primer lugar, que éste es el único ente que puede efectuar la pregunta por el ser y, en segundo lugar, que dicho ente, al serle posible lo primero, ya cuenta siempre con una previa comprensión del ser. De acuerdo con esto, Heidegger afirma que “la comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein”.⁵²

La exigencia del camino fenomenológico que adopta el tratado de *Ser y tiempo* demanda que aquello interrogado, en este caso la pre-comprensión del ser manifiesta en el Dasein, se haga explícita en el preguntar mismo. Con esto en mente, nuestro pensador declara que “elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser”.⁵³ Al fin y al cabo, esto da a entender que el *Dasein* sólo podrá hacer explícito el *sentido* del ser en general, en la medida en que haga transparente su propio ser, el cual, reiteramos, abriga por sí mismo una comprensión del ser. En este orden de ideas, resulta que la pregunta por el sentido del ser desemboca en el análisis de dicho ente. Esta tarea se elabora en *Ser y tiempo* bajo el rótulo de *la analítica existencial del Dasein*. En los siguientes tres apartados observaremos más de cerca las implicaciones y resultados de dicho análisis.

Pero entonces el *Dasein* no sería un «ser-ahí», sino el *ser del ahí*. Por eso hemos preferido dejar la palabra *Dasein* sin traducción”. Siguiendo a Rivera, a largo de este escrito se conservará dicho término en su idioma original, esto es, el alemán. También, siendo que dicho término se repite demasiado, después de su primera aparición éste perderá las cursivas. *Ibidem*, p.452

⁵¹ Según las notas de Rivera sobre la traducción del término Dasein al castellano, esto se puede ver reflejado en el hecho de que: “*Dasein* significa literalmente «*ser el ahí*», y por consiguiente se refiere al ser humano, en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. Pero *Dasein* alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano”. *Idem*

⁵² *Ibidem*, §4, p.33

⁵³ *Ibidem*, §7, p.48

1.2 El Dasein y la diferencia ontológica: el ser humano como el lugar donde acontece el ser

De acuerdo con el pensamiento de Heidegger podemos distinguir entre dos tipos de entidades: el Dasein y el estar-ahí (*Vorhandenheit*), el resto de los entes que no son Dasein. Para caracterizar al primero el maestro de Friburgo reserva el término de la existencia (*Existenz*), mientras que para determinar a los segundos utiliza el término de *existentia*. Con ello nuestro filósofo quiere hacernos notar que a diferencia del resto de los entes de quienes podemos predicar propiedades, del Dasein sólo podemos dar cuenta de modos de ser. Por ejemplo, al preguntar por el qué de una manzana podemos decir que es roja o verde, grande o pequeña; en cambio, al preguntar por el qué del Dasein nos encontramos con que este ente se encuentra en constante devenir y, por tanto, debe ser caracterizado en términos de posibilidad.

Es muy importante a partir de este punto evitar caer en una lectura antropológica del proyecto heideggeriano. Tradicionalmente la antropología filosófica ha sido la disciplina encargada de efectuar la pregunta por el ser humano. Sin embargo, según Heidegger dicho preguntar se mueve aún en la tradición metafísica. El problema que nuestro pensador encuentra en la metafísica es que ésta ha determinado el ser de los entes desde el ‘presente’ y, por tanto, los ha sometido bajo el escrutinio de la noción de sustancia (οὐσία). Al rechazar la noción de sustancia en el Dasein, Heidegger no puede fiarse más de la definición clásica del hombre como animal racional (*zôon lógon ékhon*).⁵⁴ Esto sería como tomar al Dasein por un ente más del mundo, algo que está-ahí (*Vorhandenheit*)⁵⁵ y, por ende, tratar de definirlo por medio de asignarle un género próximo y una diferencia específica. Por el contrario, Heidegger afirma que el Dasein “no es un ente entre los otros entes sino que es la apertura de sentido hacia los entes”.⁵⁶ Según nuestro filósofo, aquello que condujo a la tradición a tomar al ser del Dasein como sustancia fue la original comprensión del ser como οὐσία en su determinación “ontológico-temporaria de «presencia». El ente es aprehendido en su ser como «presencia», es decir, queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo, el «presente»”.⁵⁷ El acceso a la esencia del ser humano así comprendida quedó determinada como un ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*). Ello explica por qué, en contraposición a la

⁵⁴ Rivera, Jorge Eduardo. *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger. Introducción*, p. 29

⁵⁵ Heidegger, Martin. *Op cit.*, §9, p.63

⁵⁶ *Ibidem.*, §9, p.64

⁵⁷ *Ibidem.*, §6, p.46

antropología filosófica, Heidegger propone partir de la existencia del Dasein en vez de preguntar por su esencia o puesto en otros términos por la quiddidad del ser humano.

La esencia del Dasein es la existencia (*Existenz*). Es importante mantener en mente que cuando Heidegger habla de la esencia del Dasein no está haciendo referencia a la esencia en el sentido de la filosofía clásica, la cual entiende la esencia como substancia a la cual posteriormente se agregan las propiedades a modo de accidente. Aquello que primariamente constituye al Dasein son sus propiedades pero como modos posibles de ser de este ente. El Dasein, así interpretado, es el ente que carece de una esencia en el sentido tradicional del término y que, por tanto, se dota de esencia en su existir mismo. El Dasein no es dado necesariamente de esta u otra forma. Este ente se realiza en el devenir del habitar. Heidegger comprende al ser humano desde su dimensión temporaria, por lo que el Dasein “no puede ser reducido a pura presencia, puesto que abarca tanto el futuro como el pasado”.⁵⁸ En términos de posibilidad, el Dasein es su pasado desde el futuro.⁵⁹ En este sentido, “el término existencia, en el caso del hombre, ha de entenderse en el sentido etimológico de *ex-sistere*, estar fuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad”.⁶⁰ La *existencia* del Dasein se caracteriza por el devenir precisamente porque este ente adquiere su esencia en la medida en que se desenvuelven las posibilidades de su existencia concreta.

Precisamente por ello, para nuestro filósofo lo que caracteriza ónticamente al Dasein: “es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud”.⁶¹ A grandes rasgos, el pasaje citado denota que el *Dasein* se distingue ónticamente por tener una relación ontológica con su propio ser. Dicho ente se comporta en relación con su ser porque él mismo es *posibilidad abierta*. A diferencia de las demás entidades, el ser del Dasein permanece abierto a sí mismo en el devenir. Asimismo, dicho

⁵⁸ Rivera, Jorge Eduardo. *Op cit.*, p. 30

⁵⁹ “En su ser fáctico, el Dasein es siempre como y <<lo que>> ya ha sido. Expresa o tácitamente, él *es* su pasado. Y esto no sólo en el sentido de que su pasado se deslice, por así decirlo, <<detrás>> de él y que el Dasein posea lo pasado como una propiedad que esté todavía ahí y que de vez en cuando vuelva a actuar sobre él. El Dasein <<es>> su pasado en la forma de *su* propio ser, ser que, dicho elementalmente, acontece desde su futuro. En cada una de sus formas de ser, por ende, también en la comprensión de ser que le es propia, el Dasein se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir [*Dasein*]. Desde ella se comprende de forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su propio pasado -y esto significa siempre el pasado de su <<generación>>- no *va detrás* del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa”. Heidegger, Martin. *Op cit.*, §6, p.41

⁶⁰ Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, p. 26

⁶¹ Heidegger, Martin. *Op cit.*, §6, p.41

pasaje trata la relación en términos de una comprensión.⁶² Aquí comprensión debe ser tomada como interpretación. El *Dasein*, en tanto deviene comprensivamente, es un ente que mora instalado en la interpretación de sí mismo, los otros y el mundo en el que habita.

Habíamos hablado en el primer apartado de la *diferencia ontológica*. A partir de ello mostramos por qué el ser del ente se retrae a favor de lo óntico. Ahora bien, siendo que el *Dasein* se relaciona ontológicamente con su propio ser, la diferencia ontológica se presenta en este ente bajo una condición particular. Sabemos que el ser del *Dasein* con respecto al cual éste se comporta es la existencia. En vista de ilustrar la *diferencia ontológica* en el *Dasein*, Heidegger hace referencia a la existencia en dos sentidos: uno óntico y otro ontológico. El plano óntico de la existencia —en la traducción de Rivera se hace alusión a este plano con el término comprensión *existentiva* [*existenzielle*]— refiere a aquello concreto por medio de lo cual cada *Dasein* conduce su existencia. Es la comprensión que cada uno de nosotros tiene de sí mismo y del mundo que le rodea, así como la relación que cada uno establece consigo mismo. Por esto este plano de la existencia está determinado por la historia y contexto de cada individuo. Por el contrario, al referir a la existencia en términos ontológicos —cuestión que Rivera traduce por *existencialidad* o *existencial* [*existenzialen*]— Heidegger está intentando aproximarse a las estructuras mediante las cuales se constituye dicha comprensión *existentiva*, es decir, el ser del *Dasein*.

En sentido estricto, sabemos que aquello que intenta sacar del ocultamiento el análisis fenomenológico es el ser del ente. Por tanto, en el caso de la analítica del *Dasein* lo importante es mostrar las estructuras del plano ontológico de este ente. Ahora bien, es importante aclarar en este punto —como el mismo Rivera lo hace al inicio de su *Comentario a Ser y tiempo*— que la búsqueda de estas estructuras

no tiene nada que ver con los *a priori* de la filosofía kantiana, que son estructuras del sujeto humano que hacen posible la presentación de los objetos. En Heidegger el *a priori* no tiene nada de subjetivo. Es tan sólo una estructura fundamental del *Dasein* y, por

⁶² “El verbo que Heidegger usa en alemán es “*verstehen*”: “*Dasein verstehe sich*”. Este verbo tendrá en *Ser y tiempo* una significación peculiar: no la que tiene el verbo “entender” en castellano (o “comprender” en sentido corriente), que quiere decir lograr la intelección racional de algo. *Ver-stehen* es originariamente *estar en medio*, instalarse en las cosas; [...] Casi diríamos: abrirse paso entre las cosas, estando así *con* ellas, o sea, entendiéndolas, sabiéndolas. En *Ser y tiempo*, “*verstehen*” tiene el sentido —también corriente en alemán— de “podérselas con algo”, “ser capaz de hacer algo”, “entender de ello”. Por consiguiente, cuando se nos dice que el *Dasein* se “se comprende” en su ser, lo que se nos está diciendo es que “sabe ser”, entiende de ser, esto es, de ser como él quiere y decidirse ser al jugar su ser. En este juego, como en todos los juegos, hay que “saber hacerlo”. El *Dasein* lo sabe, por así decirlo, *a natura*, por su ser mismo.” Rivera, Jorge Eduardo. *Op cit.*, p. 68

consiguiente, una estructura que está siempre supuesta a lo largo de la interpretación del mismo.⁶³

Por consiguiente, el análisis de las estructuras del Dasein no pretenden ser una fundamentación deductiva que parte de algún fundamento último, sino que pretende ser un hacer explícito las estructuras que acompañan al hecho de que el Dasein tenga ya siempre consigo la posibilidad de tener una comprensión preontológica del ser. Esto significa que el análisis del plano ontológico nunca se separa del plano óntico a la manera de una distinción de dos cosas que están ahí, sino que siempre conviven.

De manera radical, Heidegger pretende con ello mantenerse bajo la pista con la que inicia *Ser y tiempo*: el ser humano, nosotros, siempre somos en el ser y en el ente. No son cosas separadas. Por ello, Heidegger señala al final del párrafo cuarto que “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser”.⁶⁴ El *Dasein* ya siempre se encuentra interpretando su mundo (plano óntico), por tanto, lo que se realizará con la analítica existencial es sacar a la luz las estructuras de esta interpretación (plano ontológico).

Más aún, con motivo de que aquello se vuelva comprensible en su interrelación y no se tome a estos dos planos como cosas separadas, habrá que agregar que el Dasein no sólo está determinado por el plano óntico –el modo de interpretarse a sí mismo (registro existencial)– y el plano ontológico –las estructuras de esta interpretación (registro existencial)–; sino que además este ente tiene la peculiaridad de tener “una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del Dasein”.⁶⁵ Ello significa que dicho ente, al poder interpretar (plano ontológico) y al estar de hecho siempre en un estado interpretativo de sí mismo (plano óntico) abre la posibilidad para toda otra interpretación de los entes. Dicho paralelo es lo que Heidegger denomina *la primacía óntico-ontológico del Dasein*.⁶⁶

El Dasein es, por tanto, ese lugar donde se presenta lo ente y, debido a ello, también siempre el ser. En el primer apartado de este capítulo habíamos dicho que el sentido es el horizonte desde el cual se hacen patentes los entes. En consecuencia, cuando hablamos del Dasein en términos del *ahí del ser*, significa que este ente es precisamente el lugar en donde acontece el sentido. Puesto bajo los términos de la diferencia ontológica, el Dasein es el sitio en donde se da la *relación* entre el plano óntico y el ontológico. Así constatado, dicho ente se

⁶³ Rivera, Jorge Eduardo. *Op cit.*, p. 63

⁶⁴ Heidegger, Martin. *Op cit.*, §4, p.35

⁶⁵ *Ibidem*, §4, p. 34

⁶⁶ *Ibidem*, §5, p. 37

muestra como “la condición de posibilidad óptico-ontológica de todas las ontologías”.⁶⁷ Por ello, el alcance de la analítica existencial del Dasein no apunta únicamente a develar el ser de este ente particular sino que pretende, a partir de ello, fundar una *ontología fundamental* (*Fundamentalontologie*) desde la cual sea posible elaborar la pregunta por el ser en general.

1.3 La estructura fundamental del Dasein: el estar-en-el-mundo

Al final del primer capítulo abordé la *diferencia ontológica* y sus implicaciones en el análisis del Dasein, a partir de ello señalé que para Heidegger la existencia de este ente puede ser leída desde la perspectiva de los planos óptico, ontológico y óptico-ontológico. Inmediatamente después expliqué por qué la *analítica existencial del Dasein*, la cual se encamina a elaborar la pregunta por el ser en general, se interesa particularmente por el plano ontológico. Este apartado está dedicado a exponer las estructuras que componen dicho plano de la existencia del Dasein.

La estructura fundamental del plano ontológico del *Dasein* es el *estar-en-el-mundo*.⁶⁸ Heidegger denomina a los distintos momentos fenomenológicos de dicha estructura bajo el término de *existenciaríos*.⁶⁹ En el primer apartado de *Ser y tiempo* nuestro pensador aborda cuatro momentos de dicha estructura: *la mundaneidad del mundo*, *el estar en-el-mundo* como *coestar* y *ser-sí-mismo*, *el estar-en* en cuanto tal y, por último, el *cuidado* (*Sorge*). Debido a los objetivos de este trabajo, aquí sólo se expondrán los primeros dos.

Ahora bien, antes de comenzar es importante mencionar, en primer lugar, que en el primer apartado de *Ser y tiempo* dichos existenciaríos son analizados sin incluir la estructura de la temporeidad⁷⁰ –dicho análisis toma lugar en el segundo apartado–; y, en segundo lugar, que a pesar de que los existenciaríos serán expuestos por separado, éstos deben ser tomados como una “estructura originaria y siempre total”.⁷¹ Como se hizo notar, aquí se estará

⁶⁷ *Ibidem*, §4, p. 34

⁶⁸“La expresión en alemán es *In-der-Welt-sein*, literalmente: ser-en-el-mundo. La traducción española emplea el verbo «estar», en vez del verbo «ser». En primer lugar, porque en castellano no se dice «ser en un lugar», sino “estar en un lugar”. Pero, además, hay otra razón para traducir con el verbo «estar». Este verbo expresa en castellano algo parecido a lo dicho en el verbo «ser», con la diferencia que «estar» enfatiza más el carácter actual de eso que «está”. Rivero Weber, Paulina. *Alétheia, la verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*, p. 35

⁶⁹“Si llamamos, con la tradición filosófica, ‘categorías’ a los modos más generales en que se determina el ser de las cosas como simplemente presentes (esto es, los modos muy generales de estructuras de la realidad como *Vorhandenheit*), los modos (posibles) de ser del hombre que se pondrán de manifiesto por obra del análisis de la existencia (lo que Heidegger llama ‘analítica existenciaría’) se llamarán en cambio ‘existenciaríos (*Existenzialien*)”. Vattimo, Gianni. *Op cit.*, pp. 26-27

⁷⁰ *Cfr.* Heidegger, Martin. *Op cit.*, § 1-45

⁷¹ *Ibidem*, p. 61

hablando de ciertos *momentos* de una misma estructura y no de *propiedades* aisladas una de la otra.

a) La mundaneidad del mundo

Las nociones de *mundo* y *mundaneidad* son discutidas a lo largo del tercer capítulo de *Ser y tiempo*. Al inicio de dicho capítulo, Heidegger problematiza el modo habitual en que la tradición filosófica ha intentado acceder al fenómeno del mundo. Según nuestro pensador, la tradición ha interpretado la noción de mundo en dos sentidos: primero, como la totalidad de los entes y, segundo, como el ser de esa totalidad. Frente a la crítica heideggeriana, ambos modos de acceso al fenómeno del mundo se muestran problemáticos.

Para poder tomar al mundo como la totalidad de los entes e intentar dar cuenta de dicha totalidad tendríamos, primero, que hacer una enumeración de todos los entes que componen al mundo y, posteriormente, realizar una descripción exhaustiva de éstos.⁷² No sólo esta tarea se muestra imposible sino que, además, como sostiene Heidegger, en dicho proceder el análisis sólo da vueltas en torno al plano óptico.⁷³ En efecto, la enumeración y descripción de los entes, por más exhaustiva que sea, no termina por captar el ser de los entes y, por tanto, se queda en una mera descripción óptica de la realidad. Por ello y dado que lo que intenta captar la *ontología fundamental* es el mundo como «fenómeno», la noción de mundo como totalidad de los entes debe ser descartada.

La segunda interpretación que la tradición ha hecho del mundo, a saber, el mundo como el ser de la totalidad de los entes, pareciera poder sortear las objeciones antes planteadas al tratar el ser de los entes. Sin embargo, como mostraremos, esta interpretación también falla al momento de intentar captar fenomenológicamente al mundo. Según esta acepción, la descripción “fenomenológica del mundo significa: mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser del ente que está-ahí dentro del mundo. Los entes dentro del mundo son las cosas, las cosas naturales y las cosas «dotadas de valor»”.⁷⁴ En este caso, lo puesto en cuestión es el ser de estos entes, a saber, su esencia o substancia. Ahora bien, siendo que la esencia de dichos entes obtiene su soporte de la esencia de las cosas naturales, tenemos que lo interrogado en la pregunta por el ser de la totalidad de lo ente es la naturaleza.⁷⁵ En este planteamiento, en contraposición al primero, es posible reconocer el sentido ontológico. No

⁷² *Ibidem*, §14, p. 85

⁷³ *Idem*

⁷⁴ *Idem*

⁷⁵ *Idem*

obstante, como argumenta Heidegger, dicho camino aún no nos permite acceder como tal al fenómeno del mundo. Dice nuestro pensador: “la naturaleza es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo”.⁷⁶ Por tanto, el análisis del ser de la naturaleza presupone un mundo previamente abierto. En este sentido, nuestro pensador, concluye que “ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del «mundo». Ambos modos de acceso al «ser objetivo» «suponen» ya el «mundo»”.⁷⁷ Como veremos más adelante, el acceso al ‘ser objetivo’ del mundo, es decir, el mundo interpretado desde el carácter temporal de la presencia (la substancia o esencia de la naturaleza), es un fenómeno derivado del modo como ‘primariamente’ se da la apertura del mundo.

Para soslayar las problemáticas que acarrearán las dos nociones de mundo aquí mencionadas, Heidegger se propone interrogar la *mundaneidad* del mundo. *Mundaneidad*, nos dice, “es un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del *estar-en-el-mundo*”.⁷⁸ Líneas arriba, hablé del *estar-en-el-mundo* como la estructura fundamental (ontológica) del ser del Dasein. De este modo, tenemos que lo interrogado, la *mundaneidad* del mundo, es un “un carácter del *Dasein* mismo”⁷⁹ o, puesto de otro modo, un *existenciario*.

Con esto en mente el maestro de Friburgo añade, además de las dos acepciones de mundo ya mencionadas, una cuarta y tercera acepción: la de mundo como “«aquello *en lo que* «vive» un *Dasein* fáctico”⁸⁰ y la de mundo entendida como *mundaneidad*. El tercer significado, es decir, el mundo como el *ahí* del habitar del Dasein, está referido al plano óptico de la cotidianidad del Dasein. Mientras tanto, el cuarto significado lo está al plano ontológico de dicha cotidianidad. Ahora bien, en el primer capítulo de este trabajo, señalé que el plano óptico nunca se separa del plano ontológico. Asimismo, hice hincapié en por qué el acceso al plano ontológico tenía que atravesar el plano óptico. En este sentido, tenemos que la interrogante por la *mundaneidad* del mundo implica un poner al descubierto las estructuras fundamentales de la cotidianidad del Dasein.

¿En dónde debe ser leído el *sentido* del mundo de la cotidianidad del Dasein? Para responder a esta pregunta Heidegger invita al lector a mirar en torno suyo, pero no de forma

⁷⁶ *Ibidem*, §14, p. 86

⁷⁷ *Idem*

⁷⁸ *Idem*

⁷⁹ *Idem*

⁸⁰ *Ibidem*, §14, p. 88

óptico-espacial, sino, más bien, de modo pre-fenomenológico o pre-temático.⁸¹ Nuestro pensador sostiene que lo más inmediato con lo que nos encontramos en la cotidianidad es *el mundo circundante* [*Umwelt*].⁸² Con este término Heidegger no se refiere *per se* a aquel mundo de las cosas que tenemos físicamente a nuestro alrededor sino que intenta captar aquello con lo que nos ocupamos, aquello de lo que nos preocupamos, etc. En un primer acercamiento, se puede decir que *el mundo circundante* es aquél en donde se presenta lo que nos ‘concierna’.⁸³ De modo pre-fenomenológico o, si se quiere, óptico, por ejemplo, al momento de estar redactando este escrito, el *mundo circundante* queda comprendido por la computadora, los libros, la lámpara y los lentes que empleo para realizar este escrito, así como por aquellas personas que me han acompañado en el proceso de redacción y los pensadores con los que dialogo, entre otras cosas más. Sin embargo, en otro momento, digamos, cuando me ocupe de preparar la cena, el *mundo circundante* quedará comprendido por los ingredientes que utilice, los aparatos de cocina que emplee, así como por los amigos para los que estaré preparando la cena y los temas de conversación que nos acompañen mientras cenamos.

Como se podrá haber notado en los dos ejemplos mencionados, hice alusión tanto a ‘cosas’ empleadas –libros, lámpara, lentes– como a ‘personas’ –profesores, autores, amigos e incluso yo mismo–. *Ser y tiempo* está estructurado de modo que primero se aborda la *mundaneidad* del mundo de aquellos entes que el Dasein emplea cotidianamente, las ‘cosas’ (tercer capítulo) y, posteriormente, se trata el *quién* o sentido ontológico de ‘los otros’ y ‘el sí mismo’ que salen al encuentro dentro del mundo (cuarto capítulo). En el presente capítulo de este trabajo seguiremos dicha estructura. Sin embargo, vale la pena recordar una vez más, como lo demuestran nuestros ejemplos, que estos distintos momentos analizados componen una totalidad estructural que no conviene pasar por alto. Así, las ‘cosas’ que son utilizadas para preparar una cena no tienen *sentido* sin las ‘personas’ con las cuales ésta se comparte.

Para efecto del análisis de las ‘cosas’ de la *mundaneidad* del *mundo circundante*, Heidegger recupera la acepción que los griegos le dieron al término ‘cosa’. Éstos utilizaban la palabra “πράγματα, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *πρᾶξις*)”.⁸⁴ Nuestro pensador traduce dicho término al alemán utilizando el

⁸¹“En el ámbito del presente análisis, el ente pretemático es lo que se muestra en la ocupación que tiene lugar en el mundo circundante. Este ente no es entonces el objeto de un conocimiento teórico del «mundo», es lo que está siendo usado, producido, etc.”. *Ibidem*, §15, p. 89

⁸² *Ibidem*, §14, p. 88

⁸³ *Ibidem*, §15, p. 89

⁸⁴ *Ibidem*, §15, p. 90

vocablo *Zeug*, el cual a su vez se puede traducir al castellano, según la traducción de Eduardo Rivera de *Ser y tiempo*, como *útil*.

Los *útiles* son todo aquello de lo que nos servimos *para* hacer algo. Éstos se caracterizan por pertenecer a un todo de útiles. Dice nuestro pensador: “*un útil no «es» jamás. Al ser del útil le pertenece siempre cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en el que el útil puede ser el útil que él es*”.⁸⁵ Retomando nuestro ejemplo de la cena: el cuchillo, la tabla de picar, los jitomates y el ajo que empleo, sólo cobran *sentido* como *útiles* en la medida en que *remiten* al *para qué* de un *mundo circundante* específico. En este caso son útiles para cocinar.⁸⁶ Por ello, Heidegger sostiene que primariamente, y no en un sentido temporal, los útiles aparecen como una totalidad. En la cotidianidad, la ‘cosa’ jitomate no es por sí misma, sino, más bien, ésta cobra sentido según su pertenencia a otros útiles. En otro contexto remisional, por ejemplo, el del intercambio comercial, el jitomate aparece como una mercancía.

Empleamos los *útiles* según el contexto en el que éstos están insertos. Por ello, la *manejabilidad* del útil está determinada por la totalidad referencial a la cual éstos pertenecen. Mientras que quién cocina tendrá presente el sabor del jitomate, quién este comerciando con él tendrá presente el valor de cambio y el valor de uso de dicho ente.⁸⁷ A esta determinación de la *manejabilidad* del útil dada por el *contexto remisional* Heidegger la denomina el *estar a la mano* [*Zuhandenheit*].⁸⁸ Ahora bien, dicho contexto remisional no está determinado exclusivamente por las relaciones entre los útiles. También cobra sentido en tanto está referido al usuario y portador.⁸⁹ El sabor del jitomate es importante porque es *para alguien*, la mercancía se torna tal en tanto remite al consumidor y vendedor. En suma, el modo de *estar a la mano* de los entes está determinada tanto por el todo remisional al cual éstos pertenecen como por su referencia al Dasein que los emplea.

Siendo que los *útiles* siempre aparecen dentro de un contexto remisional, a saber, el mundo, éstos son entes *intramundanos*. La pregunta ontológica por el *útil* dirige su atención hacia aquello que hace posible que el *útil* sea tal o, si se quiere, hacia aquello que lo hace

⁸⁵ *Idem*

⁸⁶ *Ibidem*, §15, p. 91

⁸⁷ Este tipo de determinaciones del ente, dice Heidegger, “no son en absoluto propiedades, si con este término ha de asignarse la estructura ontológica de una posible determinación de las cosas. Lo a la mano tiene a lo sumo aptitudes e inaptitudes, y sus «propiedades» están, por así decirlo, latentes en aquéllas, [...]”. *Ibidem*, §18, pp. 104-105

⁸⁸ *Ibidem*, §15, p. 91

⁸⁹ *Ibidem*, §15, pp. 92-93

participar de la *pragmaticidad* (*Zeughaftigkeit*).⁹⁰ El mundo es aquel contexto en donde se da dicha *pragmaticidad*. Por ello, la pregunta por la *mundaneidad* del mundo es la pregunta ontológica por el modo fenomenológico de ser del *útil* o ente *intramundano*.

¿Cómo acceder entonces a la *mundaneidad* del mundo? Los *útiles* al ser empleados suelen ocultar la *totalidad remisional* a la cual pertenecen. En la ocupación, el Dasein permanece absorto en el mundo.⁹¹ Sin embargo, al fallar un *útil*, por ejemplo, al fallar la lámpara de la que me sirvo al realizar este escrito, el ‘para-algo’ de dicho ente se hace explícito. Esto a su vez revela el todo remisional al cual pertenece dicho *útil* y por tanto pone al descubierto el *mundo circundante*. El análisis de los ‘para-algo’ o *remisiones* que componen dicho *mundo circundante* permite acceder al plano ontológico del mundo.⁹²

Siendo que el ‘para-qué’ del *útil* se oculta en la ocupación, la investigación fenomenológica necesita de un ente *intramundano* que pueda mostrar, desde el plano óntico, el ‘para-qué’ del plano ontológico de la *totalidad remisional* del *útil*. El ente que por excelencia hace explícita la *remisión* es el signo:

En el signo, la utilidad coincide con la «capacidad de referencia», el signo no tiene otro uso que el de referirse a algo. De manera que en el signo se pone de manifiesto de manera particularmente claro lo que en general es propio de todas las cosas intramundanas, es decir, la referencia en el sentido de la conexión con otra cosa. En cuanto instrumentos [útiles], las cosas remiten constitutivamente a algo que no son ellas mismas. Pero en el signo este constitutivo estar en relación se presenta en primer plano, se muestra la identidad de utilizabilidad y capacidad de referencia.⁹³

El signo acusa el plano ontológico del mundo. Por ello este ente permite mostrar que la *remisión* o *condición respectiva* (*Bewandtnis*)⁹⁴, como ulteriormente Heidegger la denomina, es el carácter ontológico del ente *intramundano*. Así tenemos que la *pragmaticidad* encuentra su fundamento en la *condición respectiva* del ser de los *útiles*. Siguiendo esta línea de pensamientos, la *mundaneidad* del mundo puede ser comprendida como la totalidad del plexo de referencias que constituyen al mundo.

Ahora bien, siendo que los *útiles* cobran sentido como tal en su remitir a otro *útil*, tendrá que haber, en última instancia, algo a lo que todos éstos remitan. Dice Heidegger: “la totalidad respeccional misma remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene

⁹⁰ *Ibidem*, §15, p. 90

⁹¹ *Ibidem*, §15, p. 91

⁹² *Ibidem*, §16, p. 96

⁹³ Vattimo, Gianni. *Op cit.*, p. 31

⁹⁴ Heidegger, Martin. *Op cit.*, §18, p. 105

ninguna condición respectiva más [...], a un ente cuyo ser tiene el carácter del estar-en-el-mundo”.⁹⁵ En otras palabras, la *mundaneidad* del mundo se funda en el Dasein. La condición respectiva primaria del útil no es un ‘para-qué’, sino, más bien, un *por-mor-de* (*Worumwillen*).⁹⁶ Regresando a nuestro ejemplo: los ingredientes de cocina, el equipo de cocina, así como el espacio destinado al cocinar, etc. remiten en última instancia a la necesidad que tiene el Dasein de alimentarse. Recordando que el ser del Dasein está constituido por la *posibilidad*, tenemos que el mundo queda referido, en última instancia, al ser del Dasein.⁹⁷ En este caso, a la posibilidad de la alimentación.

¿Cómo es posible que el Dasein se relacione con la *totalidad remisional* que compone al mundo? Ya he aclarado que, fácticamente, es decir, desde el plano óptico de la cotidianidad, el Dasein se relaciona con el mundo desde la ocupación. Esta relación se da porque el Dasein deja ser al ente al modo de *útil*. En el trato, el ente es *dejado en libertad* para que comparezca como *útil*.⁹⁸ Ahora bien, dado que el *útil* nunca es por sí mismo, dicho *dejar en libertad* le pertenece siempre una totalidad respectiva [*Bewandtnisganzheit*].⁹⁹ No se encuentran, por una parte, los entes como simples presencias que están-ahí y, por la otra, el Dasein, sino, más bien, los entes comparecen como tal porque pertenecen al mundo, el cual, a su vez, es constitutivo del ser del *Dasein*.¹⁰⁰

Al ser del Dasein le corresponde una preconcepción del ser de lo ente. En este sentido, el ser del Dasein se relaciona con el mundo desde el *comprender*.¹⁰¹ El *Dasein* se caracteriza por el *estar-en-el-mundo* porque ya siempre está familiarizado de cierto modo con los entes *intramundanos*. “Ser en el mundo equivale a tener originariamente intimidad con una totalidad de significados”.¹⁰² Por tanto, la *significatividad* es un carácter fundamental del ser del Dasein.¹⁰³ Dice Heidegger: “el *Dasein* es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en

⁹⁵ *Ibidem*, §15, p. 91

⁹⁶ *Ibidem*, §18, p. 105

⁹⁷ *Idem*

⁹⁸ *Ibidem*, §18, p. 106

⁹⁹ *Ibidem*, §18, p. 107

¹⁰⁰ “Con esto se pone de manifiesto la estructura peculiarmente “circular” de la comprensión, que constituye uno de los núcleos teóricos más relevantes de *Ser y tiempo*. Si el mundo, como vimos, está “primero” que las cosas individuales –porque de otra manera las cosas, que *son* sólo en cuanto pertenecen al mundo como totalidad instrumental, no podrían darse como tales–, también está primero que todo significado particular y específico la totalidad de significados en que se resuelve el mundo”. Vattimo, Gianni. *Op cit.*, p. 33

¹⁰¹ Heidegger, Martin. *Op cit.*, §18, p. 107

¹⁰² Vattimo, Gianni. *Op cit.*, p. 33

¹⁰³ Heidegger, Martin. *Op cit.*, p. 109

el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en sí”.¹⁰⁴

b) El co-estar y el ser-sí-mismo

El cuarto capítulo de *Ser y tiempo* está dedicado a analizar el *quién* del Dasein. La pregunta que sirve de hilo conductor a dicho análisis es la siguiente: “¿quién es el Dasein en la cotidianidad?”¹⁰⁵ El dato más inmediato y evidente que tenemos para pensar el *quién* del Dasein es el ‘yo mismo’. Ahora bien, la cuestión está en cómo se comprende dicha entidad. Según nuestro pensador, la tradición ha interpretado al ‘yo’ bajo la noción de *subiectum*.¹⁰⁶ Esto implica pensar que el ‘yo’ es aquello que se mantiene permanente y siempre igual a sí mismo de frente a la multiplicidad y el cambio. Desde esta perspectiva, el *quién* del Dasein es tomado como un ente que está-ahí, un dato objetivo o, si se quiere, un sujeto sin mundo.¹⁰⁷ Por contra y como se ha visto, la *analítica existencial del Dasein* insiste en que este ente se caracteriza por la estructura fundamental del *estar-en-el-mundo*. Dice nuestro pensador: “la aclaración del *estar-en-el-mundo* ha mostrado que no «hay» inmediatamente ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros”.¹⁰⁸ Por tanto, el análisis del *quién* del Dasein tendrá que ser aclarado desde el terreno fenomenológico del mundo y no, como la tradición lo ha hecho, desde la sustancia o sujeto.

En el apartado anterior se habló de la *referencialidad* del *útil* al usuario y portador. Ahí se constató que todo *útil*, además de estar referido a otros *útiles* por medio de la *totalidad referencial*, lo está a otros Dasein. En el ejemplo de ‘la cena’ al que se recurrió en el anterior apartado, los *útiles* que eran empleados para preparar la cena quedaban referidos a aquellos ‘otros’ con quienes se compartía la cena. Heidegger hace notar que “los otros comparecen desde el *mundo* en el que el Dasein circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia”.¹⁰⁹ En la ocupación con los *útiles* de cocina comparecen los otros. En el *mundo circundante* encontramos tanto *útiles* como otros Dasein. Ambos modos de ser del ente

¹⁰⁴ *Idem*

¹⁰⁵ *Ibidem*, §25, p. 134

¹⁰⁶ *Ibidem*, §25, p. 135

¹⁰⁷ *Idem*

¹⁰⁸ *Ibidem*, §25, p. 136

¹⁰⁹ *Ibidem*, §26, p. 139

pertenecen al mundo, por lo que son *intramundanos*. Sin embargo, dice Heidegger, ‘los otros’, se distinguen de los *útiles* y de los entes que *están-ahí* por estar «en» el mundo.¹¹⁰

Al igual que el propio Dasein, los otros también *existen* participando de la estructura fundamental del *estar-en-el-mundo*. Y no lo hacen desde un mundo aislado y cerrado en sí mismo que por momentos ‘entra’ en contacto con ‘otros mundos’, sino, más bien, desde el mundo común (*Mitwelt*).¹¹¹ El mundo en común es una determinación ontológica del *Dasein*. Por tanto, al análisis hecho anteriormente del mundo, habrá que agregar que el mundo es siempre éste que comparto con otros. Por ello, dice Heidegger: “«los otros no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está”.¹¹² Aquí Heidegger no hace referencia ‘al otro’ en sentido óntico, al modo de una distinción entre una cosa-humano y otra, sino, más bien, en sentido ontológico.¹¹³ En este sentido, al propio ser del Dasein le pertenece el coestar (*Mitsein*), su ser está determinado por este modo de ser.¹¹⁴ Por ello, dice Heidegger: “el coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido”.¹¹⁵

Con respecto a los *útiles*, se mencionó que el modo de comportamiento del Dasein consiste en la *ocupación* (*Besorgen*). Ahora bien, ‘los otros’ Dasein, en tanto participan del coestar, no tienen el modo de ser de los *útiles*.¹¹⁶ En este sentido, el comportamiento con ‘los otros’, dice nuestro pensador, debe ser entendido como “objeto de *solicitud* (*Fürsorge*)”.¹¹⁷

¹¹⁰ *Idem*

¹¹¹ *Idem*

¹¹² *Ibidem*, §26, p. 140

¹¹³ *Ibidem*, §26, p. 141

¹¹⁴ *Ibidem*, §26, p. 140

¹¹⁵ *Idem*

¹¹⁶ *Ibidem*, §26, p. 141

¹¹⁷ *Ibidem*, §26, p. 141

II. Alétheia y Bildung

En 1931 Heidegger escribe “La doctrina platónica de la verdad”. En dicho texto analiza en conjunto la esencia de la verdad y la formación (*Bildung*)¹¹⁸ desde una lectura del «símil de la caverna» de Platón. Allí sostiene la siguiente tesis: “la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la «formación» en su entramado fundamental.”¹¹⁹ Según esto, verdad y Bildung, al ser pensados en un sentido originario, “encierran una unidad esencial”.¹²⁰ Este capítulo está dedicado a aclarar dicha tesis. Con este motivo, en primer lugar, hablaré del concepto de verdad en dos momentos de la obra heideggeriana: en el contexto de *Ser y tiempo* (1931) y en el contexto del escrito “De la esencia de la verdad” (1930). En segundo lugar, expondré el análisis que el profesor de Friburgo hace del «símil de la caverna» de Platón. Y, por último, mostraré, en acompañamiento del análisis de Iain Thomson, cómo es que Heidegger, a partir de su interpretación del «símil de la caverna», concibe la relación originaria entre los conceptos de *verdad* y Bildung. Con ello pretendo aclarar, retomando lo dicho en el capítulo primero, la relación entre los conceptos de *Dasein*, *ser*, *verdad* y Bildung en el contexto del pensamiento heideggeriano.

2.1 El concepto de verdad en *Ser y tiempo*

El tema de la verdad recorre toda la obra heideggeriana. Según Paulina Rivero es posible identificar dos momentos esenciales en el desarrollo de dicho concepto. El primero se encuentra en el párrafo 44 de *Ser y tiempo* y el segundo se erige a partir del giro (*Kehre*), y toma forma en el escrito *De la esencia de la verdad* (1931).¹²¹ En ambos momentos Heidegger trabaja el tema de la verdad recuperando el concepto griego de verdad: ἀλήθεια (*alétheia*). En términos heideggerianos, pensar originariamente un concepto significa remontarse al hontanar desde el cual brota su significado. La problemática consiste, según Rivero Weber, en que las “traducciones no son inocuas; en ellas puede perderse el sentido

¹¹⁸ En el uso de la tesis, se traduce el término alemán Bildung por el término castellano de formación sólo en los casos en que se cita textualmente la traducción del texto “La doctrina platónica de la verdad” de Helena Cortés y Arturo Leyte y en los casos en que se hable del ‘proceso formativo’. Se considera que el término castellano formación es el que más se aproxima a lo que Heidegger refiere en alemán bajo el término *die Bildung*. Se optó por el término formación, a diferencia del acto conductor que denota el término educar (ex-ducere), porque éste habla de una cuestión más integral, esto es, el modo como la cultura se intro-yecta.

¹¹⁹ Heidegger, Martin. “La doctrina platónica de la verdad”. Trad. de H. Cortés y A. Leyte en *Hitos*, p. 183

¹²⁰ *Ibidem*, p.184

¹²¹ Cfr. Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p. 39

que originariamente una cultura le dio 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”.¹²² Por ello, nuestro pensador recupera al uso griego de dicho término con la intención de aproximarse a un sentido más fundamental del mismo, aproximación que se reconoce desde un inicio parcial dada su naturaleza hermenéutica.

El párrafo 44 de *Ser y tiempo* que lleva por título “Dasein, aperturidad y verdad” inicia con la siguiente tesis: “la filosofía ha asociado desde antaño la verdad con el ser”.¹²³ El maestro de Friburgo sostiene que, en un sentido originario, lo que se muestra y la verdad participan de una unidad esencial.¹²⁴ Dicha tesis implicaría que ambos fenómenos, *ser* y *verdad*, no se distinguen sino que se acompañan en el comparecer y el modo cómo comparecen. Ser y verdad son, por decirlo de algún modo, terminológicamente intercambiables. Con ello, también se quiere señalar que ambos términos pertenecen al ámbito de la *ontología fundamental*.¹²⁵ ¿Cómo es aquello posible? El párrafo 44 intenta aclarar dicha interrogante. Con este objetivo Heidegger esclarece a lo largo del párrafo la conexión óntico-ontológica entre el Dasein, la comprensión del ser que éste tiene y la «verdad».¹²⁶

Inmediatamente después de haber postulado la correspondencia ontológica entre ser y verdad, Heidegger confronta dicha tesis con el concepto tradicional de verdad. Según nuestro pensador, la tradición ha comprendido la verdad como una correspondencia, la cual desemboca en la fórmula: *adaequatio intellectus et rei* (la adecuación del intelecto y las cosas).¹²⁷ En palabras de Rivero Weber esta correspondencia significa que “algo es verdadero cuando el enunciado que lo expresa concuerda con la realidad que pretende expresar”.¹²⁸ De acuerdo con Heidegger son tres los prejuicios que subyacen a esta relación: “1. El «lugar» de la verdad es el enunciado (el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la «concordancia» del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al

¹²² *Ibidem*, p. 80

¹²³ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, §44, p. 229

¹²⁴ A modo de testimonio de esta relación Heidegger cita a Parménides y Aristóteles. Nuestro pensador dice así: “el primer descubrimiento del ser del ente, hecho por Parménides, «identifica» el ser con la comprensión aprehensora del ser: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Aristóteles, en su bosquejo de la historia del descubrimiento de las ἀρχαί, hace notar que los filósofos que lo precedieron, guiados por «guiados por las cosas mismas» se vieron forzados a seguir indagando: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηγάκασε ζητεῖνο”. *Ibidem*, §44, p. 230

¹²⁵ *Idem*

¹²⁶ *Ibidem*, §44

¹²⁷ Aquí Heidegger refiere a la noción de verdad en Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant. Para ahondar en cómo Heidegger se posiciona ante estos pensadores se puede consultar: Heidegger, Martin. *Ibidem*, pp. 231-232; Cerbone, David R. “Realism and Truth” en Dreyfus, Hubert. *A Companion to Heidegger*, pp. 249-252

¹²⁸ Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p.74

juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como «concordancia»¹²⁹. Esto significa que el juicio es el lugar en donde deben concordar el intelecto y la cosa.

La estrategia heideggeriana consiste en preguntar cómo es posible que, desde el ámbito ontológico, estos dos entes tan distintos, intelecto y cosa, estén relacionados.¹³⁰ Con ello, Heidegger no busca eliminar o borrar los debates epistemológicos en torno a la problemática de la correspondencia entre el sujeto y el objeto, pero sí aspira a fundamentar dicha relación en un contexto más fundamental, el ontológico.¹³¹

Ahora bien, preguntar por dicha relación en el plano ontológico significa preguntar por la subsistencia [*Bestand*] de la relación entre intelecto y cosa.¹³² ¿Sobre qué ámbito ontológica se da la respectiva subsistencia entre sujeto y objeto? El conocimiento se acredita como verdadero cuando aquello a lo que refiere, la cosa, es evidenciada. Fenoménicamente el enunciado está referido a las cosas.¹³³ Al enunciar,

se comprueba que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente [...]. El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo, es decir, que él es en mismidad tal como el enunciado *lo* muestra y descubre. [...] Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-al descubierto del ente mismo, de *él* en el *cómo* de su estar al descubierto.¹³⁴

Por tanto, según nuestro filósofo, el enunciar no descubre por primera vez la cosa a la cual se refiere sino que cobra sentido en tanto ya existe un ámbito en el cual los entes se encuentran al descubierto. El enunciado es verdadero en tanto es *ser-descubridor* del ente que evidencia.

¹²⁹ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, p. 230

¹³⁰ “En el juicio es necesario establecer la siguiente distinción: el acto de juzgar, en cuanto proceso psíquico *real*, y lo juzgado, como contenido *ideal*. De éste se dice que es «verdadero». Por consiguiente, lo que está en la relación de concordancia es el contenido ideal del juicio y la cosa real, como aquello *acerca de lo cual* se juzga”. *Ibidem*, §44, p. 233

¹³¹ “La «definición de la verdad que hemos propuesto no es un *repudio* de la tradición, sino su *apropiación* originaria, y lo será más claramente aún si se logra demostrar qué y cómo la teoría filosófica tenía que llegar a la idea de la concordancia en virtud del fenómeno originario de la verdad”. *Ibidem*, §44, p. 236

¹³² *Ibidem*, §44, p. 233

¹³³ Mediante un ejemplo de un enunciado sobre un cuadro que cuelga torcido en la pared, Heidegger ilustra la siguiente tesis: “¿A qué está referido el enunciante cuando hace su juicio sin percibir el cuadro, sino «tan sólo representándose»? ¿A «representaciones» acaso? Ciertamente no, si representación significa aquí el acto de representarse algo, en cuanto proceso psíquico. Tampoco está referido a representaciones en el sentido de lo representado, si por ello se entiende una «imagen» de la cosa real que está en la pared. Por el contrario, el enunciado «meramente representativo» está referido –en virtud de su sentido más propio– al cuadro real en la pared”. *Idem*

¹³⁴ *Ibidem*, §44, p. 234

Según se vio en el primer capítulo de este trabajo, el ámbito en donde los entes ya se encuentran siempre al descubierto es *el mundo*.¹³⁵

La tesis que sostiene que el juicio establece por primera vez la relación entre el sujeto y el objeto pasa por alto la estructura del Dasein como *ser-en-el-mundo*.¹³⁶ El que enuncia no es una ente que se encuentra separado abismalmente de aquello sobre lo cual enuncia sino que, en tanto *ser-en-el-mundo*, ya siempre se encuentra en una proximidad ontológica y epistemológica con las cosas.¹³⁷ Con ello, Heidegger concluye en el primer apartado del párrafo 44 que el estar-en-el-mundo es el “*fundamento del fenómeno originario de la verdad*”.¹³⁸

El *ser-verdadero* como *ser-descubridor* del enunciado explica porque Heidegger elige retomar el término ἀλήθεια (*alétheia*) para describir de manera originaria el fenómeno de la verdad. Al inicio del segundo apartado del párrafo 44 de *Ser y tiempo* Heidegger dice: “el ser-verdadero del λόγος en cuanto ἀπόφανσις es el ἀληθεύειν en el modo del ἀποφαίνεσθαι: un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar desoculto), sacándolo fuera del ocultamiento”.¹³⁹ Mientras que líneas más abajo agrega que la ἀλήθεια, “significa a las «cosas mismas», aquello que se muestra, *el ente en el cómo de su estar al descubierto*”.¹⁴⁰ El *logos* permite descubrir al ente desde sí mismo en la medida en que al *ser-descubridor* hace patente al ente en su estado de desocultamiento. En otras palabras, el *logos* es verdadero en el sentido en que corresponde esencialmente con la *alétheia*.

Aquí no se trata de consagrar las palabras por sí mismas, sino, más bien, de preservar su sentido originario. Según Heidegger, una de las tareas de la filosofía consiste en “preservar *la fuerza de las más elementales palabras que expresa el Dasein*”.¹⁴¹ Esto es sumamente importante ya que como acertadamente menciona Rivero Weber, el problema de “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 está “ante los ojos”: el

¹³⁵ *Ibidem*, §44, p. 235

¹³⁶ La consecuencia de este olvido implica para la filosofía, especialmente en el periodo de los debates epistemológicos modernos, que: “la filosofía ha terminado por separar verdad y ser; el ámbito de la verdad ha quedado en lo ideal, en el sujeto, en las idealidades del sujeto pensante, y el ámbito del ser ha quedado en un supuesto objeto, en una supuesta “realidad” incognoscible como tal”. Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p.77

¹³⁷ Sobre este punto Rivero Weber comenta: “el sujeto que conoce y el objeto no son dos entidades separadas. Nosotros las hemos separado y luego nos hemos preguntado cómo reunir las otra vez. Y la filosofía por dos mil años se ha acostumbrado a esta óptica”. Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p.76

¹³⁸ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, §44, p. 235

¹³⁹ *Ibidem*, §44, p. 236

¹⁴⁰ *Idem*

¹⁴¹ *Idem*

intelecto y la cosa”.¹⁴² Es decir, el problema de la verdad como correspondencia atiende únicamente al plano óntico de la existencia del Dasein y no alcanza a interpretar la verdad desde la *diferencia ontológica*. En consecuencia, el intelecto y la cosa son tomados como dos entes que están el uno separado o el uno a lado del otro a manera de *útiles*.¹⁴³ Con ello, nuestra palabra verdad corre el riesgo de descuidar su sentido originario y perderse entre habladurías.¹⁴⁴

En contraposición, pensar la verdad desde el plano ontológico significa interpretarla desde la *apertura* del Dasein. En este sentido, la conformidad de la verdad “es posible sólo si el propio ente es ya accesible, sólo si está ya abierto un ámbito dentro del cual el Dasein puede relacionarse con lo ente”.¹⁴⁵ La verdad se funda en el fenómeno del mundo en la medida en que éste a su vez está fundado en la *apertura en general* del Dasein. “En tanto que el Dasein es esencialmente su apertura, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente «verdadero». *El Dasein es «en la verdad»*”.¹⁴⁶ En torno a esta tesis Heidegger cierra el primer apartado de *Ser y tiempo*, por lo que en ella convergen todos los existenciales analizados a lo largo de dicho apartado: el *cuidado* permite descubrir los entes intramundanos. La *condición de arrojado* determina fácticamente el entramado de los entes intramundanos, es decir, lo hace desde el contexto concreto del Dasein. El *proyecto*, en tanto compresor, abre el mundo y a los otros Dasein desde el propio poder ser. Y, por último, la *caída* emplaza las posibilidades del Dasein desde el dominio del uno.¹⁴⁷ Con todo, el Dasein es en la verdad porque es su ahí, es decir, su estado de abierto.

Ahora bien, dado que el estado de *apertura* del Dasein sobre el cual se funda la verdad está codeterminado por el estado de *caída*, el Dasein no sólo es en la verdad, sino, del mismo modo, en la no-verdad. El uno determina el estado interpretativo desde el cual se regula la cotidianeidad del Dasein. En dicho estado interpretativo, “el ente no queda

¹⁴² Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p.81

¹⁴³ En palabras de Heidegger: “cuando el enunciado ha sido expresado, el estar al descubierto del ente cobra el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo. Ahora bien, en la medida en que el estar al descubierto, en cuanto es un estar al descubierto de... persiste una relación a algo que está-ahí, el estar al descubierto (verdad) se convierte a su vez en una relación que está-ahí entre entes que están-ahí (intellectus y res)”. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, §44, p. 240

¹⁴⁴ En el primer capítulo de este trabajo se hizo referencia a las habladurías como el ámbito del discurso de la cotidianidad del Dasein regido por el uno. En este ámbito, dice Heidegger “la tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo «transmitido» por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las «fuentes» originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y los conceptos que nos han sido transmitidos”. *Ibidem*, §6, p. 42

¹⁴⁵ Vattimo, Gianni. *Op cit.*, p. 70

¹⁴⁶ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, p. 237

¹⁴⁷ *Cfr.* Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Madrid: Editorial Trotta, 2014, p. 237-238

enteramente oculto, sino que está justamente descubierto, pero a la vez disimulado; se muestra –pero en el modo de la apariencia”.¹⁴⁸ El disimulo del ente por medio del estado interpretativo del uno, no implica que el Dasein “caiga” por un error facultativo en la no-verdad, sino, más bien, que ésta es parte constitutiva de su ser.¹⁴⁹ Se trata de un término ontológico y no de una valoración de orden ético o epistemológico.¹⁵⁰

El Dasein es tanto en la verdad como en la no-verdad. La apropiación de la verdad siempre queda referida a la no-verdad en la cual el Dasein ha *caído*. Por ello, Heidegger caracteriza a la verdad en *Ser y tiempo* como un *robo*.¹⁵¹ El Dasein se apropia de la verdad en contra de la apariencia del ente regulada por el estado interpretativo del uno. ¿Qué tipo de verdad es aquella que el Dasein *roba* del estado interpretativo del uno? La verdad de la existencia. “La aperturidad más originaria, vale decir, la más propia, en la que el Dasein puede estar en cuanto poder-ser, es la *verdad de la existencia*”.¹⁵² De este modo, y retomando lo dicho en el capítulo anterior, queda aclarado cómo se relacionan óntico-ontológicamente el Dasein, la comprensión del ser que éste tiene y la «verdad».

2.2 La *Kehre* y la verdad en el contexto del escrito “De la esencia de la verdad”

Entre el periodo de *Ser y tiempo* (1927) y la publicación de “De la esencia de la verdad” (1930) se da el famoso giro (*Kehre*) del pensamiento heideggeriano. Según Rivero Weber, a partir de la *Kehre* “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 mismo ser”.¹⁵³ El giro heideggeriano no es una ruptura con respecto a *Ser y tiempo*, sino, más bien, un intento por pensar más a fondo lo ahí interrogado: el ser.

Con respecto al existencial o fenómeno de la verdad, el giro representa, según Rivero Weber, un tránsito entre pensar la verdad como un “robo” (*Ser y tiempo*) a un pensar la verdad como un dejar en libertad que permite que el ente se muestre como es (*Kehre*).¹⁵⁴

¹⁴⁸ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, p. 238

¹⁴⁹ “El Dasein no necesita colocarse ante el ente mismo en una experiencia «originaria», y, sin embargo, su ser queda vuelto hacia este ente. El Dasein no se apropia del estar al descubierto [del ente] mediante un acto propio de descubrimiento, sino que, en amplia medida, se apropia de él oyendo decir lo que se dice”. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, § 44, p. 240

¹⁵⁰ *Ibidem*, §44, p. 238

¹⁵¹ *Idem*

¹⁵² *Idem*

¹⁵³ Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p. 90

¹⁵⁴ *Ibidem*, p.84

Esto también habla de dos diferentes modos de acceso a la verdad: en el primer caso se da por la vía de la apropiación auténtica del Dasein y, en el segundo, por medio de un “dejar ser” al ente.

A partir de la *Kehre* algunos de los términos de *Ser y tiempo* se transforman. El haber previo descrito por el existenciario de la *caída*, así como la *preconcepción del ser*, pasan a ser pensado como un *don previo*. La apertura del Dasein que fue pensada como el fundamento de la verdad, ahora es interpretada en términos de *libertad*. En este sentido, después de la *Kehre*, Heidegger interpreta el fundamento del comportamiento del ser humano para con la verdad desde “un don previo, que impera y que liga todo representar: la libertad”.¹⁵⁵

Esta tesis aparece por primera vez en el escrito “De la esencia de la verdad” (1930). Según Gianni Vattimo éste es uno de los textos clave en la maduración del pensamiento heideggeriano.¹⁵⁶ Ahí nuestro pensador sostiene que “la esencia de la verdad se desvela como libertad.”¹⁵⁷ De nueva cuenta en este escrito, como hemos visto en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, Heidegger hace un recorrido por la concepción tradicional de verdad como correspondencia y también habla de nuevo de la no-verdad; sólo que en esta ocasión lo hace desde la *Kehre* y, por lo mismo, no retoma explícitamente los términos de *Ser y tiempo* pero de cierto modo los presupone.

Al inicio del escrito “De la esencia de la verdad” Heidegger hace notar que, al preguntar por la esencia de la verdad, no se interroga por ésta o aquella verdad en particular, sino, más bien, por aquello que “caracteriza a toda «verdad» en general como verdad”.¹⁵⁸ Con tal propósito, y retomando la definición tradicional de verdad entendida como *veritas est adaequatio rei et intellectus*, el maestro de Friburgo elabora un análisis de la verdad como concordancia en dos sentidos: primero, como la adecuación del la cosa al conocimiento y, posteriormente, como la adecuación del conocimiento a la cosa. Según Heidegger, la distinción entre ambos sentidos depende de la interpretación que históricamente se ha hecho de los términos *intellectus* y *rei*.¹⁵⁹

En la interpretación cristiana de la verdad los entes son en tanto corresponden a la idea previamente creada en el intelecto divino.¹⁶⁰ La verdad es adecuación con Dios.¹⁶¹ Este

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 100

¹⁵⁶ Cfr. Vattimo, Gianni. *Op cit*, p. 70

¹⁵⁷ Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*, p. 162

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 151

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 153

¹⁶⁰ Rivero Weber añade: “Pero esta manera de pensar tiene un antecedente inclusive anterior al cristianismo. Me refiero por supuesto al esquema platónico, en el cual las cosas son en la medida en que corresponden a un

es el sentido de la verdad como adecuación de la cosa al conocimiento. Por el contrario, a partir del desarrollo del pensamiento trascendental de Kant, el intelecto o la razón, se libera de la idea de creación y se constituye como autónoma. Los entes aparecen bajo la luz de la “razón mundial, que se da a sí misma la ley y por eso también exige la inmediata comprensibilidad de su proceder (lo que se entiende por «lógico»”.¹⁶² En esta interpretación, la verdad aparece como concordancia de la cosa al enunciado. Por ello, se presupone que el representar del enunciado abre por primera vez una relación con los entes y, por esto, los determina. Éste es el sentido que tiene la interpretación de la verdad como adecuación del conocimiento a la cosa.

Heidegger, de nueva cuenta, se *separa* o *apropia* de estas dos definiciones de la verdad al preguntar por el fundamento de dicha concordancia o coincidencia, ya sea del conocimiento a la cosa o viceversa. Nuestro pensador argumenta que la concordancia se funda en una apertura previa de lo ente, sólo que en esta ocasión no habla de la apertura del Dasein sino de del *claro del ser*. Dicho *claro* se define por el modo esencial del *comportarse* del ser humano, el cual “consiste en mantenerse siempre abierto a lo ente”.¹⁶³ El representar del enunciado que está a la base de la noción de verdad como concordancia se muestra como uno de los modos de dicho comportarse. En este sentido, la concordancia del enunciado con la cosa se funda en el *com-portarse* del ser humano con lo ente.¹⁶⁴

¿En qué se funda dicho *comportarse*? En *Ser y tiempo* vimos que el comportamiento estaba regido por la aperturidad del Dasein, la verdad se mostraba como un *robo*. Por el contrario, en “De la esencia de la verdad”, dicho fundamento se lo señala como *libertad*. En esta afirmación se puede apreciar el giro (*Kehre*) heideggeriano antes mencionado. Para Heidegger, la libertad significa “un dejar ser a lo ente”.¹⁶⁵ Dicho “dejar ser” no debe ser entendido como desafecto o, más aún, como apatía. Por el contrario, tenemos que entender dicha afirmación –por más que parezca al principio contradictorio– como un inmiscuirse en

modelo, [...]: la idea platónica es un primer paso hacia la idea de la verdad como adecuación”. Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p. 97

¹⁶¹ El argumento de Heidegger es el siguiente: “si se parte de la suposición de que todo ente es «creado», la posibilidad de la verdad del conocimiento humano se basa en el hecho de que cosa y proposición son en la misma medida conformes a la idea y, por eso, desde el punto de vista de la unidad del plano divino de la creación, se encuentran mutuamente acomodadas una a la otra. En cuanto *adequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)*, la *veritas* es la que garantiza la *veritas* como *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatum)*”. Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*, p. 154

¹⁶² *Idem*

¹⁶³ *Ibidem*, p. 157

¹⁶⁴ “La forma de ser del humano consiste en *com-portarse*, en portarse conjuntamente con su entorno: el ser humano es ya su entorno, [...]. Y lo es porque este existir implica ya una comprensión previa, no tematizante, ni tampoco puramente pragmática del entorno”. Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p. 99

¹⁶⁵ Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*, p. 159

lo ente. Esta intromisión en lo ente no tiene el sentido de un dominar o controlar, sino, más bien, un meterse en la apertura de lo ente y en el modo en que ésta acontece (*alétheia* o desocultamiento). El ser humano se *com-porta* con la verdad en la medida en que responde a la aperturidad de lo ente. Mientras que en la concepción de la verdad como correspondencia el ser humano aparece como fundamento o centro de la relación con el ente —a modo que la verdad tiende a habérselas con la ‘conciencia’ o ‘subjetividad’ humana—, en el *comportamiento* con lo ente es el ente mismo el que proporciona la pauta para la verdad. En este sentido, Heidegger afirma que “meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma”.¹⁶⁶ Por tanto, la verdad del enunciado debe obtener su pauta del ente mismo. Este es el sentido de la esencia de la verdad pensada como un ‘dejar en libertad’.

Estar en respuesta a la aperturidad de lo ente, la libertad no es un atributo del ser humano, algo disponible a su arbitrio, sino, más bien, es algo que lo constituye ontológicamente. La libertad posibilita la ex-sistencia del ser humano. En este sentido, “la libertad, el ser-aquí ex-sistente y desencubridor, posee al hombre de un modo tan originario que es *ella* la única que le concede a una humanidad esa relación con lo ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza por vez primera toda historia”.¹⁶⁷ Por tanto, la libertad como fundamento de la verdad también es el fundamento del modo de ser ex-sistente del ser humano.

En *Ser y tiempo* vimos que el ex-sistir del ser humano está determinado por la *pre-concepción del ser*, la cual a su vez se encuentra regida por la *caída*. En “De la esencia de la verdad” dicha determinación se la piensa desde la *libertad*. La *libertad* domina y posibilita al ser del ser humano en tanto abre la posibilidad del contexto histórico desde el cual el ser humano se comprende. La *libertad* anticipa al ser histórico del ser humano de modo originario.¹⁶⁸

Ahora bien, dado que el ser humano es finito, también lo es la apertura histórica en la cual queda emplazado y, por tanto, las verdades que aparecen en dicho entramado histórico son parciales. En este sentido, el ser humano en tanto es en la libertad, tiene la posibilidad de

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 160

¹⁶⁷ *Idem*

¹⁶⁸ En palabras de Gianni Vattimo, el ser humano “puede entrar en relación con los entes en cuanto está ya lanzado en cierta apertura histórica, esto es, en cuanto ya dispone de un conjunto históricamente dado de criterios, de normas, de prejuicios, en virtud de los cuales el ente se le hace accesible”. Vattimo, Gianni. *Op cit*, p. 72

mostrar lo ente desde el ente mismo pero también tiene la posibilidad de encubrirlo. “Un testimonio del vínculo subyacente entre verdad y no verdad es justamente la misma palabra griega *a-létheia*, que está constituida por la *a* privativa indicando así que la manifestación de la verdad como revelación presupone un esconderse, un ocultarse originario del cual procede la verdad”.¹⁶⁹ Este doble vínculo entre develamiento y ocultamiento se percibe muy bien en la metáfora heideggeriana del claro del bosque. La verdad es al mismo tiempo la luminosidad que pasa a través de los árboles y que permite ver a los entes del bosque, pero al mismo es el bosque mismo. La *libertad* como esencia de la verdad remite de igual manera a la verdad como a la no-verdad.

En el texto analizado nuestro filósofo hace referencia a la no-verdad en dos sentidos, como *encubrimiento* y como *errar*. La no-verdad como *encubrimiento* refiere a la ocultación de la totalidad de lo ente. A dicho *encubrimiento* Heidegger lo denomina el *misterio*. En tanto perteneciente a la esencia de la verdad, el *misterio* no es un ‘misterio parcial’ de tal o cual región óptica, sino, más bien, es aquel *encubrimiento* de la totalidad de lo ente. Éste es previo a cualquier desocultamiento particular, por lo que “es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquél ente”.¹⁷⁰ El término *misterio* intenta ilustrar el plano ontológico de la no-verdad. Nuestra palabra *alétheia*, al perder la *a* privativa que la compone se transforma en *léthé* (λήθη).

En la cotidianidad el ser humano olvida el misterio y se afianza en el ámbito histórico del desocultamiento. Se aferra a lo fáctico de su existencia. A partir de este olvido –no deliberado, ya que forma parte del ser del ser humano– la humanidad transforma el mundo según sus metas y propósitos. El ser humano, dice Heidegger, “se confunde tanto más con las pautas cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, como medida de todo lo ente”.¹⁷¹ Incansablemente el ser humano plantea siempre nuevas y mejores metas, perdiendo de vista la esencia de su existir. Por ello, Heidegger caracteriza en este punto a la *ex-sistencia* humana como una *in-sistencia*. Al tomarse como medida de todo lo ente, el ser humano absolutiza su mundo. Es decir, se aferra o toma posición (*sistere*) desde sí mismo y para sí mismo (*in*). A este modo de existir en el olvido del misterio Heidegger lo denomina el *errar*.

La no-verdad como *errar* es el constante pasar por alto el misterio que posibilita que el ser humano habite en lo abierto de lo ente (el com-portarse). El *errar* no es algo que se

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 73

¹⁷⁰ Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*, p. 164

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 166

pueda sobrepasar o decidir, ya que éste “forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre histórico”.¹⁷² En *Ser y tiempo*, dicho término era pensado en términos de la *caída*. En este contexto de la obra heideggeriana, el Dasein tenía la posibilidad de vencer el estado de caída desde la apropiación de su posibilidad más propia. Por el contrario, en “De la esencia de la verdad” el *errar* se asume como parte de la constitución ineludible del ser humano.¹⁷³ Dice Heidegger: “en la simultaneidad de desencubrimiento y ocultamiento reina el error”.¹⁷⁴ Con esta tesis el maestro de Friburgo asume la esencial co-pertenencia entre la verdad y la no-verdad, con lo cual consolida el concepto de *alétheia*. Pensar que toda verdad le pertenece esencialmente una no-verdad implica pensar que la verdad es parcial. Sin embargo, esto no implica que Heidegger caiga en relativismos.¹⁷⁵ Hay verdad, sólo que dada su naturaleza *errante* nunca alcanzamos a conocerla del todo. En este sentido, asumir la parcialidad de la verdad, significa asumir que la verdad se presenta por instantes. “En toda verdad, por ver lo que vemos, dejamos de ver otras cosas, otros aspectos *que desde una perspectiva* diferente, podríamos apreciar”.¹⁷⁶

A continuación puede apreciarse un cuadro comparativo entre la verdad entendida como correspondencia y los dos momentos del pensar heideggeriano sobre la verdad:¹⁷⁷

<i>Ser y tiempo</i>	<i>Kehre</i>
El fundamento de la verdad es el <i>mundo</i> y, por tanto, la <i>apertura en general</i> del Dasein.	La esencia de la verdad es la libertad.
El acceso a la verdad es caracterizado como “robo”. Éste se efectúa en la resolución precursora (<i>Entschlossenheit</i>).	El acceso a la verdad es caracterizado como un “dejar ser” o “poner en libertad” (<i>Gelassenheit</i>).
Asumir la existencia auténtica.	Dar lugar al misterio.

¹⁷² *Idem*

¹⁷³ Al respecto Rivero Weber realiza el siguiente comentario: “El error, 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 error humano, representa para nosotros un adelanto con respecto a *Ser y tiempo*, en donde la errancia aparecía como caída”. Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p. 105

¹⁷⁴ Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*, p. 167

¹⁷⁵ “Cuando Heidegger historiza la ontología al re-fundarla en la existencia histórica del Dasein, ¿cómo le hace éste para no disolver la inteligibilidad de lo ente en el devenir del tiempo? La respuesta de Heidegger es impresionante: éste sostiene que la tradición metafísica impide la disolución de la inteligibilidad de los entes en el devenir del tiempo”. Thomson, Iain. “Heidegger on Ontological Education” en Peters, Michael A. *Heidegger, Education and Modernity*, p. 127 (la traducción es propia)

¹⁷⁶ Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p. 109

¹⁷⁷ Elaboración propia.

Estado de ánimo fundamental: angustia. Resolución precursora (<i>Entschlossenheit</i>).	Estado de ánimo fundamental: serenidad.
La pre-comprensión del ser abre el ser del Dasein al mundo. La caída en el uno abre y, al mismo tiempo, cierra las posibilidades ónticas del Dasein.	La libertad proyecta la apertura histórica del ser humano. El olvido del misterio en el errar constituye el mundo.
La avidez de novedades.	El errar como permanente <i>dar vueltas de aquí para allá</i> .
La apertura está determinada por la <i>caída</i> y el <i>proyecto</i> . No-verdad como apariencia desde el estado interpretativo del uno.	No-verdad como ocultación y errancia

2.3 Alétheia y Bildung en el escrito “La doctrina platónica de la verdad”

En el escrito “La doctrina platónica de la verdad” (1931) Heidegger hace un análisis del «símil de la caverna» de Platón para mostrar cómo es que en dicho relato se efectúa “un giro en la determinación de la esencia de la verdad”¹⁷⁸, esto es, el olvido originario de la verdad entendida en términos de *alétheia*. Si bien el mismo Platón declara que su relato tiene como propósito mostrar la esencia de la *paideia* (παιδεία) –siendo que este es “el sitio textual de donde emerge la teoría pedagógica desde las sombras del misterio Órfico y la oscuridad del protagorismo para instituir, por primera vez, la ‘Academia’ como tal”¹⁷⁹, Heidegger sostiene con su análisis que, a la par de mostrar dicha esencia, el símil nos habla de la esencia de la verdad.¹⁸⁰ ¿Cómo puede ser ello posible? Para que ello sea posible *verdad* y *paideia* tendrían que estar implicadas en una relación esencial y, en efecto, Heidegger sostendrá a lo largo de su análisis que lo están.

El «símil» narra el proceso por el cual un grupo de esclavos que habitan encadenados al interior de una caverna son puestos en libertad para ser arrastrados al exterior de ésta. En el exterior los esclavos se encuentran con la luz del sol, luz que representa en Platón la idea de Bien, es decir, la idea bajo la cual resplandecen todas las cosas. Sin embargo, mientras están en la caverna, los esclavos únicamente perciben las sombras de aquellos objetos que a sus espaldas proyectan sus captores a través del fuego de una hoguera.¹⁸¹ La plasticidad de la

¹⁷⁸ Heidegger, Martin. “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, p. 173

¹⁷⁹ Thomson, Iain. *Op cit.*, p. 123 (traducción propia)

¹⁸⁰ Heidegger, Martin. “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, p. 181

¹⁸¹ Para el análisis del «símil de la caverna» de Platón me sirvo de la traducción elaborada por el propio Heidegger. *Cfr. Ibidem*, pp. 175-179

narración nos habla del tránsito que viven los esclavos por diferentes ámbitos luminosos. Podemos constatar el paso desde las sombras de la caverna hacia la luz de la hoguera. Después, el tránsito de esta luz hacia la luz del sol. Y, por último, el regreso a la caverna, el cual se da desde la luz del sol hacia las sombras.¹⁸²

¿Qué sucede con los esclavos en dicho tránsito? En el paso por estas estancias los ojos y el alma de los esclavos deben adaptarse en cada caso a los diferentes ámbitos luminosos.¹⁸³ Dice Heidegger que

del mismo modo que el ojo de carne y sangre tiene que acomodarse muy lentamente ya sea a la claridad, ya sea a la oscuridad, del mismo modo el alma tiene que acomodarse con paciencia y en adecuada progresión al ámbito de lo ente al que se ve expuesta. Sin embargo, y antes que nada, dicha acomodación exige que el alma en su conjunto se vea orientada hacia la dirección fundamental de su esencia, del mismo modo que el ojo sólo puede ver bien y hacia todos lados cuando previamente el cuerpo en su conjunto ha adoptado la correspondiente postura.¹⁸⁴

El tránsito hacia el exterior de la caverna, además de representar la progresiva adaptación de los ojos a la luz del sol, también implica un acondicionamiento del alma al ámbito de lo ente abierto en cada posición de la caverna. Asimismo, siendo que dicha adaptación se efectúa en el alma de los esclavos, ésta atañe a la esencia del ser humano. Por tanto, los esclavos se adaptan a los diferentes ámbitos luminosos de la caverna al transformar su propia esencia de acuerdo con los distintos modos en que se presenta lo ente a largo del «símil».¹⁸⁵

Heidegger, siguiendo a Platón, interpreta el *proceso* de acomodación del alma de los esclavos a los diferentes ámbitos de manifestación de lo ente bajo el término griego *paideia* (παιδεία).¹⁸⁶ En palabras de nuestro pensador: “ese cambio y acomodación de la esencia del hombre al ámbito que se le asigna en cada ocasión es la esencia de lo que Platón llama la *παιδεία*”.¹⁸⁷ Ahora bien, siendo que, como se pudo apreciar en el apartado anterior de este capítulo, el modo de manifestación o, si se quiere, de desocultamiento de lo ente pertenece al fenómeno de la verdad, entonces la *paideia* consiste en un proceso de adaptación de la esencia del ser humano a los distintos modos en que se presenta y transforma la esencia de la verdad.

¹⁸² *Ibidem*, p. 181

¹⁸³ *Idem*

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 182

¹⁸⁵ *Idem*

¹⁸⁶ Más adelante, en este apartado, se abordará el modo como Heidegger traduce la palabra *paideia* por el término alemán *Bildung*, el cual, a su vez, el traductor de la obra aquí citada traduce por ‘formación’. Por el momento se conservará el vocablo griego *paideia* ya que éste es la que realmente conserva el sentido originario que se quiere pensar. *Cfr. Idem*

¹⁸⁷ *Idem*

Según esto, tanto la esencia del ser humano como la de la verdad pueden cambiar. ¿Cómo es posible que una esencia cambie? ¿No se supone que la esencia es por antonomasia lo no cambiante? De acuerdo con Iain Thomson:

Para entender ‘esencia’ en frases como ‘la esencia de la verdad’ y ‘la esencia de la tecnología’, Heidegger explica que no podemos concebir el término ‘esencia’ del modo como se ha hecho desde Platón, es decir, como lo que ‘perdura *permanentemente*’, porque así parece que por ‘esencia’ estamos entendiendo ‘una abstracción mitológica’. En cambio, Heidegger insiste que necesitamos pensar la ‘esencia’ como un *verbo*, es decir, como el modo en que las cosas se esencian (*west*) o ‘permanecen en juego’ (*im Spiel bleibt*). El uso que Heidegger le da al término ‘esencia’ refiere al sentido de una entidad desenvolviéndose a sí misma en el entramado de la inteligibilidad histórica.¹⁸⁸

En este sentido, el maestro de Friburgo está pensando en la transformación de la esencia de la verdad en términos de los distintos cambios en el modo en que se manifiesta lo ente. Y, a su vez, está pensando la *paideia* como el *proceso* por el cual la esencia del ser humano se acomoda o adapta a dichos cambios.

La *paideia* corresponde con la *verdad* en tanto permite que la esencia del ser humano se adapte a ésta. En palabras de Heidegger

παιδεία (paideia) significa el cambio de dirección de todo el hombre en el sentido del traslado, de cara a la adaptación, desde el ámbito de aquello que se presenta primero a otro ámbito en el que se manifiesta lo ente. Este traslado sólo se hace posible desde el momento en que todo lo que hasta entonces se le había revelado al hombre y el modo en que se le había revelado se transforman. Lo que está no oculto para el hombre de cuando en cuando y el modo del desocultamiento tienen que cambiar. El desocultamiento se llama en griego ἀλήθεια (*alétheia*), palabra que se traduce con el término «verdad».¹⁸⁹

El pasaje citado muestra en qué sentido *paideia* y *verdad* se encuentran en una correspondencia esencial. En el contexto del análisis del «símil» de Platón, la *paideia* es posible sobre la base de la transformación de la esencia de la verdad presente en cada ámbito de la narración –el interior de la caverna, el encuentro con el fuego de la hoguera y el exterior de la caverna–. En este sentido, Heidegger interpreta el tránsito que viven los esclavos entre los diferentes ámbitos luminosos entre el interior y el exterior de la caverna como un traslado por diferentes modos de desocultamiento de lo ente, es decir, por los diferentes modos en que se ‘esencia’ la *verdad*.

¹⁸⁸ Thomson, Iain. *Op cit.*, p. 126 (traducción propia)

¹⁸⁹ Heidegger, Martin. “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, p. 183

Según esto, en el «símil» se pueden apreciar cuatro ámbitos o grados de la *verdad*. El primero es aquel al que están sujetos los esclavos en la caverna. Aquí los esclavos toman por verdaderas las sombras que reflejan los objetos que pasan frente a la hoguera. Éstos se dejan guiar por dichas sombras e incluso tomarían cualquier otra manifestación por falsa y amenazante. Este ámbito del desocultamiento se puede equiparar con el existencial de la *caída* de *Ser y tiempo* y con la noción de *errar* elaborada en el escrito “De la esencia de la verdad”. Veamos lo que dice Heidegger sobre lo que este ámbito representa para los esclavos: “lo que allí les rodea y les concierne es para ellos «lo efectivamente real», es decir, lo ente. En esta morada en forma de caverna se encuentran «en el mundo» y «en casa» y allí encuentran su seguridad, ese lugar donde te abandonas confiadamente”.¹⁹⁰ La caverna, por tanto, representa el horizonte de la pre-comprensión del ser desde el cual se nos presentan cotidianamente las entidades. Líneas abajo, haciendo eco de la noción de in-sistencia del *errar*, Heidegger agrega: “el hombre de la caverna, obstinado en su «punto de vista», ni siquiera es capaz de sospechar la posibilidad de que su realidad efectiva pudiera ser sólo una sombra”.¹⁹¹

El segundo grado de la *verdad* se presenta en el momento en que uno de los esclavos es liberado de sus cadenas. En esta estancia el esclavo aún se encuentran en el interior de la caverna pero ahora bajo la condición de que es libres para ver por sí mismos aquello que lo rodea. A pesar de esta condición, dicho esclavo sigue tomando a las sombras proyectadas en la pared de la caverna como lo más verdadero. Los ojos del esclavo aún necesitan *adaptarse* a la luz de la hoguera.¹⁹² El fuego de la hoguera ciega la visión del esclavo por lo que éste no alcanza a ver al fuego en sí mismo y prefiere, por tanto, tomar a las sombras como lo más verdadero. Dice Heidegger:

en las sombras se ofrece una «verdad» más auténtica. Porque también el hombre liberado de sus ligaduras engaña en la apreciación de lo «verdadero» al faltarle el presupuesto para una «valoración», eso es, al faltarle la libertad. Es verdad que la ausencia de cadenas es una liberación, pero el hecho de verse desatado todavía no equivale a la auténtica libertad.

A pesar de estar en libertad, el esclavo aún necesita apropiarse de dicha condición. Y para ello prescinde de algo que le de medida y le permita discernir entre el fuego de la hoguera y las sombras proyectadas en la pared. Esta apropiación sólo se hace efectiva en el momento en que

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 181

¹⁹¹ *Idem*

¹⁹² *Ibidem*, p. 185

la esencia del esclavo se transforma, es decir, en cuanto éste corresponde esencialmente con la libertad que le ha sido entregada. La libertad es el presupuesto fundamental que permite a los esclavos transformar su esencia y alcanzar la luz del día en el exterior de la caverna. Dicha libertad se alcanza una vez que el esclavo logra *adecuar* su visión a la luz de la hoguera. Sólo a partir de este giro el esclavo puede observar que aquello que tomaban por verdadero es realmente un reflejo de los objetos que sus captores mostraban a través de la luz del fuego. Por ello, también puede dar cuenta que aquello que iluminaba las entidades, a saber, el fuego, es un mero producto humano y no las cosas como son en sí mismas.¹⁹³

La visión de las cosas tal como son en sí mismas se alcanza en el tercer ámbito del «símil». A partir de éste, la esencia del esclavo se transforma radicalmente. De estar éste encadenado pasa a estar en correspondencia con su estado de libertad. El ser humano, ahora libre, asciende al exterior de la caverna. En el exterior las cosas se muestran como son en sí mismas, es decir, en su estado más verdadero (τὸ ἀληθέστατον).¹⁹⁴ Sin embargo, advierte Heidegger, “el espacio libre al que ha sido trasladado el liberado no significa lo ilimitado de una mera extensión, sino la vinculación limitada de lo claro, de lo que resplandece a la luz del sol”.¹⁹⁵ La correspondencia con la esencia de la libertad implica una correlación entre el liberado y la luz del sol, y no, por el contrario, una libertad indeterminada. El ser humano sólo puede ser libre en tanto entra en ese ámbito de relación.¹⁹⁶ En palabras de nuestro pensador,

la auténtica liberación es la constancia en ese volverse hacia lo que se manifiesta en su apariencia y es lo más desocultado en dicha manifestación. La libertad sólo consiste en volverse de esa manera. Y es este volverse lo único que consume la esencia de la παιδεία (*paideia*) en tanto que cambio de dirección.¹⁹⁷

De acuerdo con el pasaje citado, tenemos, en primer lugar, que la auténtica libertad consiste en aquél tornar la mirada hacia lo más verdadero. Y, en segundo lugar, que en a dicho giro, a su vez, se consolida la transformación de la esencia del ser humano y, por tanto, de la *paideia*. Sólo una vez que la esencia del esclavo se transforma, es decir, pasa de ser esclavo a ser libre, podemos decir que el ser humano puede corresponder con la relación que lo vincula a las cosas que se presentan en el exterior de la caverna.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 184

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 185

¹⁹⁵ *Idem*

¹⁹⁶ “La liberación no se sigue automáticamente del hecho de liberarse de las cadenas y no consiste en la ausencia de ligaduras, sino que sólo comienza a la manera de una constante acomodación a una mirada fija sobre los límites precisos de las cosas, las cuales se hallan firmemente asentadas en su aspecto”. *Ibidem*, p. 186

¹⁹⁷ *Idem* (las cursivas son mías)

En virtud de ello, la auténtica libertad habilita, a su vez, la auténtica *paideia*. Dicho término, advierte Heidegger, no puede ser traducido sin perder su sentido originario. Pese a ello, y siendo que se quiere pensar la *paideia*, Heidegger concede la siguiente traducción:

la palabra que mejor responde al nombre παιδεία, aunque no del todo, es el término alemán «Bildung» (formación).[...] «Bildung» significa dos cosas: por un lado, es un formar en el sentido de ir desarrollando un carácter. Pero este «formar» también «forma» (imprime carácter) conformándose anticipadamente de acuerdo con una visión que da la medida y que por eso se llama pre-forma o modelo. «Formación» es por lo tanto imprimir carácter y dejarse guiar por una imagen.¹⁹⁸

Según Iain Thomson, Heidegger se inclina a pensar el término *paideia* debido a que dicho término se instala, gracias a Werner Jaeger, como uno de los conceptos claves de la vida académica y política de la Alemania de 1930.¹⁹⁹ Con esta traducción Heidegger intenta sortear la interpretación equívoca que, según su parecer, se hizo de este término a finales del siglo XIX,²⁰⁰ a saber, un entendimiento de la *Bildung* como “el cultivo de las *Belles-lettres* y otras cualidades subjetivas”.²⁰¹ Al fin y al cabo, en este pasaje Heidegger rescata, siguiendo a Platón, esta idea según la cual el alma que se forma no viene al mundo completamente vacía y, por lo cual, la *Bildung* no consiste en un simple volcar conocimientos sobre ésta, sino, más bien, en un proceso de *rememoración* de su lugar esencial. De acuerdo con esto, la *Bildung*

nos guía hacia nosotros mismos, al lugar en el que *somos* (el *Da* de nuestro *Sein*), nos enseña a habitar (*wohnen*) ‘ahí’ y nos transforma en el proceso. Este viaje de transformación hacia nosotros mismos no se trata de escapar del mundo para encerrarnos en el pensamiento, sino, más bien, es un retorno reflexivo hacia ‘el lugar del morar humano [*Aufenthaltsbezirk des Menschen*]’. El objetivo de esta odisea educativa es simple pero revolucionaria: se trata de conducirnos en un círculo completo hacia nosotros mismos, primero al transportarnos fuera de este mundo en el que nos encontramos inmediatamente inmersos, y después al permitirnos regresar a dicho mundo de un modo más reflexivo.²⁰²

Aquello que imprime carácter y guía anticipadamente el proceso de formación es la esencia humana. La *Bildung* es estrictamente un proceso de *autognosis* según el cual aprendemos a habitarlos, es decir, aprendemos a morar en la mismidad.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 182

¹⁹⁹ *Cfr.* Thomson, Iain. *Op cit.*, p. 133

²⁰⁰ Heidegger, Martin. “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, p. 182

²⁰¹ Thomson, Iain. *Heidegger on Ontotheology. Technology and the Politics of Education*, p. 160

²⁰² *Ibidem*, p. 159

En este sentido, el maestro de Friburgo sostiene que “la auténtica formación afecta y transforma al alma en su totalidad desde el momento en que empieza por trasladar al hombre a su lugar esencial y luego le hace adaptarse a él.”²⁰³ Por ello, líneas arriba se mencionó que la adaptación del ser humano a los diferentes ámbitos de la verdad sólo se podía llevar a cabo una vez que el alma *en su conjunto* haya sido dirigida a la posición fundamental de su esencia. En el contexto del «símil», la consumación de la esencia de la *paideia* representa la consumación del tránsito del alma al lugar en donde lo ente se muestra en sí mismo. Éste es el ámbito tanto de lo más verdadero como de la auténtica libertad. Sólo lo más verdadero y, por ello, la auténtica libertad, pueden servir de guía para obtener la auténtica *paideia*. Por ello, y siendo que el traslado a ese lugar se cumple gracias a la modificación de los distintos modos en que se esencia la verdad, tenemos que “la esencia de la «formación» se basa en la esencia de la «verdad»”.²⁰⁴

Hasta aquí se ha hablado de la *paideia* como un proceso de adaptación del alma a los distintos ámbitos de la verdad. Sin embargo, falta aclarar cómo es posible que el alma corresponda a la esencia de las cosas que se muestran tanto en el interior de la caverna como en el exterior. En este punto es donde Heidegger difiere de Platón. Según nuestro pensador, para Platón aquello que permite la conexión entre el alma y las cosas conocidas por ésta es la idea de Bien. Por contra y retomando todo lo dicho en el apartado anterior de este trabajo sobre el sentido originario de la *alétheia*, para Heidegger aquello que permite dicha conexión es, según se lea en cada uno de los distintos momentos de su obra, la *apertura* del Dasein o bien la *libertad* que proyecta la aperturidad histórica del ser humano. En ambos momentos del pensamiento heideggeriano el tránsito hacia la verdad es pensada respectivamente como un ‘robo’ (*Entschlossenheit*) y como un ‘dejar en libertad’ (*Gelassenheit*).

A continuación se discutirán estos dos modos de abordar el fenómeno de la *verdad*, aquel que ha brotado del pensamiento platónico y aquel que Heidegger intenta rescatar al pensar el término griego de la *alétheia*. También, a la par de ello, se discutirán sus implicaciones en la *Bildung*. Antes bien, será importante aclarar que con ello Heidegger no intenta ‘superar’ la doctrina platónica de la verdad, sino, más bien, pretende hacer una apropiación originaria de ésta. Al deconstruir la noción de verdad en Platón, nuestro pensador también tiene el propósito de deconstruir la noción de formación.²⁰⁵ Ambas ‘deconstrucciones’ implican tanto un momento negativo como uno positivo por medio de los

²⁰³ Heidegger, Martin. “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, p. 181-182

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 186

²⁰⁵ Thomson, Iain. “Heidegger on Ontological Education”, p. 123

cuales Heidegger intenta, respectivamente, primero, disolver el modo como la tradición ha puesto a nuestro alcance dichas nociones y, posteriormente, sobre la base de eso, recuperar las experiencias originarias que componen a ambos fenómenos.²⁰⁶ Según esto, en palabras de Iain Thomson,

Heidegger sostiene que los aspectos de la visión fundacional pedagógica de Platón han ejercido una influencia sin paralelo en nuestro subsecuente entendimiento histórico de la ‘formación’ (su naturaleza, procesos y metas), mientras que, otros aspectos más profundos han sido olvidados. Estos aspectos olvidados de la *paideia* son lo que su deconstrucción de la formación intenta recuperar.²⁰⁷

Por ello, la ‘deconstrucción’ que Heidegger elabora no debe ser tomada como una destrucción, sino, más bien, como un poner al descubierto y un recuperar algo que desde los griegos ya se encontraba consolidado.

Según nuestro pensador, la noción platónica de la verdad se encuentra bajo el dominio de la idea (ιδέα).²⁰⁸ El «símil» está construido plásticamente en torno a la imagen de la luz. El tránsito hacia el exterior de la caverna se rige por la finalidad de alcanzar la luz del sol. En el «símil» el sol representa la idea de Bien. Incluso cuando los esclavos son liberados de sus cadenas y contemplan la luz del fuego de la hoguera, ésta queda referida en imágenes a la luz del sol. Aquello que permite a los esclavos alcanzar lo más verdadero, es el sol, el cual, “como fuente de luz, da a lo visto su visibilidad”.²⁰⁹ La luz permite que los entes se manifiesten tanto que el ojo –o en otros términos el alma– es “ἡλιοειδής, «solar», en la medida en que tiene una capacidad de pertenencia al modo de ser del sol, es decir, a su resplandor”.²¹⁰ El ojo se deja conducir por el resplandor y así logra contemplar lo más verdadero. En este sentido, para Platón, la idea de Bien fundamenta tanto la naturaleza, el proceso y la meta según la cual el alma llega a contemplar las cosas como son en sí mismas o, puesto en otros términos, la *paideia*.

La *idea de bien* suele remitirnos al ámbito de la moral.²¹¹ Sin embargo, nuestro pensador sostiene que dicha interpretación no logra pensar de forma griega dicho término. Por

²⁰⁶ *Idem*

²⁰⁷ *Idem*

²⁰⁸ Heidegger, Martin. “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, p. 192

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 189

²¹⁰ *Idem*

²¹¹ De acuerdo con Heidegger, “esta interpretación trasciende el pensamiento griego, por mucho que la interpretación platónica del ἀγαθόν como idea dé pie para pensar «moralmente» «el bien» y para acabar considerándolo equivocadamente como un «valor» más. La idea de valor, surgida en el siglo XIX como consecuencia interna de la concepción moderna de «verdad», es el último y también el más débil descendiente

el contrario, *aspecto* (εἶδος) o *idea* (ιδέα), según Heidegger, se debe traducir como “un salir afuera por medio del que todo se «presenta»”.²¹² Mientras que, *bien*, se traduce del griego τὸ ἀγαθόν y significa “aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible”.²¹³ La *idea* es el modo como lo ente se muestra desde sí mismo, es decir, es lo que hace que algo sea lo que es. Por tanto, el *bien* de las *ideas* es aquello que hace posible a las *ideas*. En palabras de Heidegger, la *idea de bien* es “la idea de todas las ideas que consiste en hacer posible la manifestación de todo lo presente en toda su capacidad de visión”.²¹⁴ En este sentido, la *idea del bien* –en imágenes, el sol en el exterior de la caverna–, “puede ser llamado la «idea suprema» en un doble sentido: porque es el supremo hacer que algo sea posible y porque la mirada hacia él es la más abrupta y costosa”.²¹⁵

En virtud de ello, el «símil» de Platón ilustra la esencia de la *paideia* en tanto narra el proceso por el cual los esclavos logran ser libres para adecuarse manifiestamente a la *idea del bien*.²¹⁶ Anteriormente, en acompañamiento del análisis de Heidegger, interpretamos dicho proceso de la *paideia* como una adaptación de la esencia del ser humano a los diferentes modos de manifestación de lo ente, esto es, a la verdad (*alétheia*). Según lo dicho, Heidegger sostiene que Platón, al tomar como lo más verdadero la *idea del bien*, y al vincular el proceso de la *paideia* con dicha noción de la verdad, coloca a la *idea* por encima del término griego *alétheia*

desde el momento en que Platón dice que la *ιδέα* es la dueña y señora que permite el desocultamiento, está remitiendo a algo no dicho: concretamente a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la *ιδέα*. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento.²¹⁷

En el pasaje citado se consuma la tesis principal del escrito “La doctrina platónica de la verdad”, a saber, que con Platón se consolida el olvido de la verdad entendido en sentido originario como *alétheia*. Con respecto al «símil», este giro en la determinación de la verdad significa que los esclavos, en su tránsito al exterior, están orientados por la *idea del bien* antes que por el desocultamiento y ocultamiento de lo ente. De esta manera, la narración, en su

del ἀγαθόν. Desde el momento en que «el valor» y la interpretación mediante «valores» son los que sostienen la metafísica de Nietzsche, y puesto que lo hacen bajo la forma incondicionada de una «transvaloración de todos los valores» y para él todo saber procede del origen metafísico del «valor», también el propio Nietzsche es el más destacado platónico de toda la historia de la metafísica occidental”. *Ibidem*, p. 190

²¹² *Ibidem*, p. 180

²¹³ *Ibidem*, p. 190

²¹⁴ *Idem* (las cursivas son mías)

²¹⁵ *Ibidem*, p.191

²¹⁶ *Ibidem*, p. 192

²¹⁷ *Idem*

conjunto, representa un proceso por el cual los esclavos toman la medida de su esencia y se dejan llevar por dicha idea.

El esfuerzo de vida o muerte por alcanzar la visión de la *idea* del *bien* prescinde de un proceso que le de pauta. En dicho proceso la *adaptación* de los esclavos a los diferentes ámbitos de lo luminosos adquiere su norma a partir de la corrección de la mirada. “El tránsito de una situación a otra consiste en ese tornarse cada vez más correcta la mirada. Todo depende del ὀρθότης, de la rectitud o corrección de la mirada”.²¹⁸ Así lo que otrora fue pensado como una correspondencia esencial con los diferentes ámbitos de la *alétheia* se torna en un proceso de rectificación del mirar. En estos términos, “la verdad se torna ὀρθότης, corrección de la aprehensión y del enunciado”.²¹⁹ Esta transformación no sólo afecta lo propia esencia de la verdad sino que también transforma el lugar esencial desde el cual es pensada. “Como desocultamiento, *la verdad* sigue siendo todavía un rasgo fundamental del ente mismo. Por contra, como corrección del «mirar», se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente”.²²⁰ Al pasar a formar el comportamiento humano parte de la esencia de la verdad, ésta queda apresada en el en el enunciado. El enunciado se muestra entonces como el lugar esencial de la verdad y, en consecuencia, ésta pasa de ser un asunto ontológico a ser una mera cuestión de la lógica y la epistemología. Con respecto a ello, se desecha el rasgo fundamental de la verdad como ocultamiento y desocultamiento y, por contra, se instala la noción de *falsedad* (ψεῦδος) como rasgo opuesto a la verdad.²²¹

En términos de la historia de la ontología, dicha modificación en la esencia de la verdad determina el olvido del ser. Heidegger expresa aquí dicho olvido en los siguientes términos: “en cuanto desocultamiento, la verdad ya no es el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, a partir del momento en que se ha tornado corrección a consecuencia del sojuzgamiento bajo la idea, es ya el rasgo distintivo del conocimiento de lo ente.”²²² Como se pudo apreciar en el primer capítulo de este trabajo esto representa el olvido de la *diferencia ontológica* y, por tanto, la oclusión del acceso a la pregunta por el *sentido* del ser. Según nuestro pensador, esta oclusión provocada por la transformación de la esencia de la verdad

²¹⁸ *Idem*

²¹⁹ *Idem*

²²⁰ *Idem*

²²¹ *Ibidem*, p. 194

²²² *Ibidem*, p. 195

recorre importantes momentos de la historia de la filosofía que van desde Platón hasta el pensamiento de Nietzsche.²²³

Y no sólo eso sino que además transforma la noción misma de filosofía. De acuerdo con Heidegger, la sabiduría (σοφία), según se puede apreciar en el fragmento 112 de Heráclito, significa un “estar familiarizado con aquello que se presenta como lo no oculto y que, en calidad de eso que se presenta es lo permanente”.²²⁴ Líneas abajo, en menoscabo de la verdad entendida como un comportamiento humano, nuestro filósofo agrega “estar familiarizado no es lo mismo que una mera posesión de conocimientos. Significa mantenerse en el interior de un lugar de estancia que ya tiene previamente y en todas partes su punto de apoyo en lo permanente”.²²⁵

Además, siendo que con Platón se efectúa la transformación de la esencia de la verdad, también es él el primero en utilizar el término *filosofía* (φιλοσοφία) para hablar de aquél estar familiarizado con el conocimiento de lo ente, en particular, del ente que hace posible los demás entes, a saber, el ser interpretado como *idea del bien*.²²⁶ “Desde Platón, el pensar sobre el ser de lo ente se convierte en «filosofía», porque es un alzar la mirada hacia las «ideas». La «filosofía», que comienza sólo a partir de Platón, tiene desde ese momento el carácter de lo que más tarde se llamará «metafísica»”.²²⁷ La filosofía se convierte en la búsqueda de las causas primeras en el sentido de el ente supremo que fundamenta a todas las demás entidades. Por ello, al mismo tiempo, la filosofía, según Heidegger, se torna en teología. “Teología significa aquí la interpretación de la «causa originaria» de lo ente como dios y el relegamiento del ser al papel de esa causa que contiene el ser en sí misma y deja salir al ser de sí misma porque se trata de lo más ente de lo ente”.²²⁸

En lo tocante a la Bildung, estos cambios representan el sometimiento del sentido auténtico de la *paideia* a la metafísica y al humanismo. Al tener que ceñirse a la norma de la verdad en términos corrección del mirar, el pensamiento necesitó definir la esencia del ser humano y su localización en el entramado de lo ente fijado metafísicamente para poder, posteriormente, elaborar un marco desde el cual la conducción del ser humano, su formación,

²²³ A partir de un recorrido por el pensamiento de Tomás de Aquino (escolástica medieval), Descartes (Edad Moderna) y Nietzsche (consumación de la Edad Moderna), Heidegger muestra el desarrollo histórico y las consecuencias del concepto de verdad entendido como corrección del mirar. *Cfr. Ibidem*, pp. 193-194

²²⁴ *Ibidem*, p. 195

²²⁵ *Idem*

²²⁶ *Ibidem*, p. 196

²²⁷ *Idem*

²²⁸ *Idem*

cobrase sentido.²²⁹ “De acuerdo con esto, «humanismo» significa el proceso vinculatorio con el inicio, el desarrollo y el final de la metafísica por el que el ser humano, en cada caso desde distintas perspectivas, pero siempre a sabiendas, se sitúa en el medio de lo ente sin ser ya por ello lo ente supremo”.²³⁰ Como ejemplo del modo como la *paideia* queda sometida a la metafísica Heidegger dice:

Esto ocurre bajo la forma del acuñamiento de una postura «moral», como redención del alma inmortal, como desarrollo de las fuerzas creativas, como educación de la razón, como cuidado de la personalidad, como despertar del sentido comunitario, como dominio del cuerpo o como acoplamiento adecuado de algunos de estos o de todos estos «humanismos». En cada ocasión tiene lugar un dar vueltas en órbitas más o menos amplias y de modo metafísicamente determinado en torno al hombre.²³¹

La esencia de la *paideia* queda obstruida por esta determinación de la ‘Bildung’ como un *medio* para llevar al ser humano hacia estos objetivos fijados metafísicamente. En virtud de ello, habría que hablar mejor de *instrucción* antes que de ‘Bildung’.

No obstante, y a pesar del intrincado y complejo camino por el que nos ha metido el hontanar de la comprensión de la verdad entendida como corrección del mirar, existe aún un cuarto momento de la narración platónica del cual no se ha hablado. Este momento es el del retorno a la caverna. Al haber correspondido con lo más verdadero, el liberado regresa a la caverna para liberar a los otros esclavos. Ahí éste se encuentra con el primer ámbito de desocultamiento de lo ente: las sombras. Ahora bien, siendo que los esclavos que intenta liberar toman por más verdadero las sombras, el libertador “corre el peligro de caer bajo el poder superior de la verdad allí reinante, esto es, de quedar sometido a la pretensión de la «realidad» común que prevalece como la única. El libertador corre incluso el riesgo de que lo maten”.²³² En primera instancia, la lucha por lo más verdadero, en tanto se efectúa en la esencia del ser humano, es una contienda de vida o muerte.²³³ Del mismo modo, la liberación de los otros es peligrosa en tanto atenta contra el modo de ser que reina en la caverna, es decir, la esencia de los esclavos. El horizonte de comprensión de los esclavos, al faltarle el presupuesto de la libertad, insiste en sí mismo y se toma como norma de todo lo ente. Por ello y dado que el libertador atenta contra dicho orden, éste corre el riesgo de que lo maten.

²²⁹ *Idem*

²³⁰ *Ibidem*, pp.196-197

²³¹ *Ibidem*, p. 197

²³² *Ibidem*, p. 187

²³³ *Idem*

El hecho de que el libertador corra el riesgo de perderse de nuevo al interior de la caverna nos habla de que este ámbito es un ámbito abierto en sí mismo.²³⁴ En efecto, sólo porque este ámbito está abierto en sí mismo la esencia del libertador puede correr el riesgo de transformarse de nuevo dirigiendo su mirada hacia ese ámbito del desocultamiento. La lucha por lo más verdadero puede quedar en el olvido. Esto nos remite al modo en que está planteado el ámbito de la verdad en este cuarto momento de la narración platónica.

El ámbito de la verdad abierto al interior de la caverna tiene que ser superado incesantemente por el ámbito de lo más verdadero. Lo más verdadero tiene que serle *arrancado* al estado de desocultamiento que reina al interior de la caverna. En referencia al fragmento 132 de Heráclito, Heidegger dice que

para los griegos el ocultamiento reina como un encubrirse u ocultarse sobre la esencia del ser y por ende también determina a lo ente en su presencia y accesibilidad («verdad»), y por eso el término griego para lo que los romanos llaman «veritas» y nosotros «verdad» se define por su *a* privativa (ἀ-λήθεια).²³⁵

Según esto, la sustracción al estado de desocultamiento del interior de la caverna que caracteriza la lucha por lo más verdadero es parte de la esencia de la verdad. El cuarto momento de la narración platónica deja ver esta simultánea referencia de la verdad al desocultamiento y ocultamiento. En virtud de ello, este cuarto momento del símil nos permite leer que con Platón, a pesar de lo dicho anteriormente, sigue de cierto modo presente la concepción de la verdad como *alétheia*. Por ello, Heidegger puede afirmar que el «símil» “sólo puede haber sido construido sobre la visión de la caverna, porque está ya previamente determinado por la experiencia fundamental y sobreentendida para los griegos de la ἀλήθεια, el desocultamiento de lo ente”.²³⁶

En este ámbito de la narración platónica se preserva la *diferencia ontológica* y la posibilidad de preguntar por el *sentido* del *ser*. En este sentido, siempre estará presente la oportunidad de ‘formar’ al otro ‘por fuera’ del ámbito de la verdad entendida como un proceso de corrección del mirar. Este *otro comportamiento* con el *proceso* formativo tendría que quedar referido a la capacidad esencial del esclavo de encontrarse en mismidad, es decir, de apropiarse de la relación que originariamente lo vincula con lo ente, esto es, de su modo de ser en la *alétheia*. Y no, por el contrario, como ocurre en el caso de un entramado ‘formativo’

²³⁴ *Idem*

²³⁵ *Idem*

²³⁶ *Idem*

fijado metafísicamente, estar siempre en función de un para-algo, es decir, en función de la correspondencia con esto o aquella definición de la esencia del ser humano (humanismo).

En referencia a la trama del proceso formativo, la noción de la *paideia*, previa a la transformación de la esencia de la verdad, aparece referida a la *apaideusía* (ἀπαιδευσία), la falta de formación.²³⁷ De modo análogo como la verdad (*alétheia*) conserva su doble referencia al ocultamiento y al desocultamiento, también la *paideia* conserva esta doble referencia. Esto equivale a decir, según la interpretación de Iain Thomson, que la situación ‘formativa’ es “una situación sin límites predeterminables”.²³⁸ Y por ello, líneas abajo Thomson agrega que, en dicha situación,

el *comportamiento fundamental* que tal vez reclame con mayor frecuencia nuestra atención no es el heroico *Entschlossenheit* o, incluso, el más amable *Gelassenheit*, sino, más bien, una forma más básica de receptividad espontánea que Heidegger llama simplemente *escucha* (*hören*), esta es, una forma atenta y responsiva de morar en el ambiente en el que uno mismo se encuentra.²³⁹

Esta conclusión no es arbitraria, sino que responde al modo como Heidegger continuará pensando la *Bildung* en los años posteriores a la publicación de “La doctrina platónica de la verdad”. En *¿Qué significa pensar?* nuestro filósofo dirá que el proceso de enseñanza, es decir aquella intención que tiene el liberado con respecto a los esclavos, culmina en dejar aprender al otro, esto es, permitirle al otro estar en dicha *forma atenta y responsiva al ambiente en que éste se encuentra en cada caso*.²⁴⁰

²³⁷ *Ibidem*, p. 182

²³⁸ Thomson, Iain. *Heidegger on Ontotheology. Technology and the Politics of Education*, p. 161 (la traducción es propia)

²³⁹ *Idem* (la traducción es propia)

²⁴⁰ Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?*, p.16

III. Bildung y emplazamiento en la época moderna

En el segundo capítulo de este trabajo se hizo alusión a dos modos en los que puede ser pensada la verdad, así como a sus respectivas repercusiones en el entramado del proceso formativo del ser humano. Por una parte, se habló del proceso formativo, según la interpretación de la verdad como *correspondencia*, en términos de la corrección del mirar y, por la otra, en sintonía con la interpretación de la verdad en sentido originario (*alétheia*), se hizo mención del proceso formativo en términos de un dejar ser (*Gelassenheit*) o escucha (*hören*). En ambos casos el proceso formativo quedaba referido al interior de la caverna. Ahí, en ese ámbito de develación de lo ente, se encuentra el ser humano en su cotidianidad. Después de todo y siendo que el proceso formativo tiende por naturaleza a trasladar la esencia al ser humano desde dicho ámbito, la caverna, hasta otro ámbito de develamiento de lo ente, cabe ahora preguntar, en tanto interesa la pregunta por la Bildung en la actualidad, cómo es que Heidegger caracteriza el modo de develamiento de lo ente que rige la cotidianidad en la que nos encontramos hoy día.

Al tener una visión de dicho ‘estado de las cosas’ se podrá esclarecer a qué tipo de entramado metafísico se enfrenta la Bildung en nuestros días. Con este propósito, el presente capítulo procura rastrear el vínculo entre la caracterización heideggeriana del modo de develación de lo ente de nuestro tiempo y la trama formativa que resulta de ésta. La gran mayoría de los especialistas en Heidegger consideran que éste tematiza su visión del mundo contemporáneo en tres momentos de su obra: primero, en el escrito de 1938 “La época de la imagen del mundo”; segundo, en la conferencia de 1953 que lleva por título “La pregunta por la técnica” y, por último, en el escrito de 1964 “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”. Este capítulo se enfocará principalmente en los textos segundo y tercero e incluirá el primero de forma tácita.

3.1 *Das Gestell* en la conferencia “La pregunta por la técnica”

En 1953 Heidegger imparte la conferencia *La pregunta por la técnica* ante la Bayerische Akademie der Schönen Künste (Academia Bávara de Bellas Artes). Esta conferencia fue escrita y expuesta con el motivo de contribuir a los debates en torno a la técnica moderna del momento, en particular, a aquellos debates que surgieron en los años posteriores a la invención y utilización de la bomba atómica, la cual, como sabemos, fue utilizada por

primera vez en 1945 en combate por los Estados Unidos.²⁴¹ Fitzsimons retrata la atmósfera de aquellos años y la opinión de Heidegger sobre ésta con las siguientes palabras:

El armamento atómico, en la opinión de Heidegger, representaba una ruptura tecnológica fundamental con el pasado; no era únicamente extremadamente peligroso sino que además se distinguía abismalmente de cualquier otro precedente tecnológico. Éste es diferente en su tipo precisamente porque, y a pesar de que el ser humano siempre ha sido capaz de matar en escala masiva, este armamento atómico (traído a la presencia por la tecnología moderna) hacía concebible por primera vez en la historia la extinción de la especie humana. Dicho desarrollo tecnológico estaba ocurriendo en paralelo con la total movilización de las economías de los Estado-nación, un proceso que inyectaba una nueva intensidad al debate. Bajo la perspectiva de los Estado-nación, el proceso de guerra se había industrializado a través de la movilización de todos los recursos, incluyendo la redefinición de los propios ciudadanos en términos de recursos. La extensión del peligro puede ser ilustrada con la destrucción provocada por las dos Guerras Mundiales del siglo XX, las cuales fueron testimonio suficiente de los peligros de dicha industrialización.²⁴²

De acuerdo con esto, “La pregunta por la técnica” emana de la necesidad de pensar dicha transformación tecnológica. Según nuestro pensador, la invención e implementación del armamento atómico cambió radicalmente el modo esencial de ser de la técnica. Y no sólo eso sino que a la par transformó el modo de ser del ser humano.

Según Fitzsimons, quien sigue el trabajo de Feenberg, las teorías sobre la técnica moderna presentes en el contexto académico en que Heidegger dicta su conferencia pueden ser agrupadas en dos grandes rubros: las instrumentales y las sustantivistas. El primer rubro, el instrumental, sostiene que la técnica es un instrumento universalmente aplicable y de valor neutral que sirve a los propósitos humanos.²⁴³ Según esta postura, la técnica es un medio y, por tanto, el único problema que ésta representa recae en el uso que se le da. El segundo rubro, el sustancialista, sostiene que la técnica ha transformado sustancialmente nuestro mundo. Según estas posturas, la técnica ha modificado nuestros sistemas culturales y, por tanto, ha reproducido una visión de la sociedad y el individuo como un objeto de control.²⁴⁴

Como veremos más adelante, Heidegger se dirige a ambas posturas al calificarlas, respectivamente, como concepciones instrumentales y antropológicas de la técnica moderna. A lo largo de su análisis, nuestro pensador sostendrá que ambas posturas, a pesar de lograr captar *correctamente* la técnica moderna, no logran abrirnos a una relación esencial con ésta.

²⁴¹ Fitzsimons, P. “Enframing Education” en Peters, Michael A. *Heidegger, Education and Modernity*, p.172

²⁴² *Idem* (la traducción es mía)

²⁴³ *Ibidem*, p. 173

²⁴⁴ *Idem*

Por este motivo, es importante mantener en mente que a lo largo de su análisis, Heidegger va a distinguir entre una concepción *correcta* de la esencia de la técnica y una *verdadera*,²⁴⁵ concepciones que deberán estar respectivamente en resonancia con lo dicho en el capítulo anterior sobre la verdad entendida en términos de corrección del mirar y la verdad entendida en sentido originario, es decir, ontológico. En esta exposición se seguirá el hilo conductor de la estrategia heideggeriana, la cual consiste, primero, en analizar la concepción *correcta* de la esencia de la técnica y, posteriormente, confrontarla con su sentido *verdadero*.

Preguntar por la esencia de la técnica significa interrogar por lo que ésta es.²⁴⁶ De acuerdo con la tradición, dice nuestro pensador, la técnica ha sido caracterizada como “un medio para un fin”²⁴⁷ y como “un hacer del hombre”.²⁴⁸ Según esto, la técnica consiste en el hacer del ser humano que elabora instrumentos según medios y fines. Dice Heidegger:

a lo que la técnica es pertenece el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece este elaborar y utilizar mismo, pertenecen las necesidades y fines a los que sirven. El total de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo; dicho en latín: un *instrumentum*.²⁴⁹

El utilizar y elaborar según medios y fines es un modo de ser del ser humano. En virtud de ello, la técnica pueda ser caracterizada *correctamente* como un medio y, también, como un hacer del ser humano. Según esto, se puede llamar respectivamente a estas determinaciones de la técnica “determinación instrumental y antropológica de la técnica”.²⁵⁰

No obstante, Heidegger sostiene que esta determinación de la técnica aún no nos pone en relación con la esencia de la técnica. Ella únicamente da cuenta únicamente de lo que está ahí. En efecto, todos podemos constatar que aquello a lo que nos referimos con el término ‘técnica’ cumple con estas dos características antes mencionadas: la de ser un medio para un fin y la de ser un hacer del hombre. Con esto, se acreditan como correctas las determinaciones instrumentales y antropológicas de la técnica. Sin embargo, para nuestro pensador, constatar algo *correctamente* como lo que es no significa, en absoluto, develar su esencia.²⁵¹ Recordando lo dicho en el capítulo anterior sobre el lugar de la verdad, según éste es tomado desde el entramado de la verdad entendida como *correspondencia*, podemos vislumbrar a qué

²⁴⁵ Acevedo, Jorge. “Introducción a la pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 87

²⁴⁶ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica”. Trad. Jorge Acevedo en *Filosofía, ciencia y técnica*, pp.113-114

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 114

²⁴⁸ *Idem*

²⁴⁹ *Idem*

²⁵⁰ *Idem*

²⁵¹ *Ibidem*, p. 115

apunta Heidegger cuando afirma que estas determinaciones no nos colocan en una relación esencial con la técnica. De acuerdo con dicho entramado, el lugar de la verdad es el juicio y, por tanto, la verdad se estiliza como parte del comportamiento humano.²⁵² En este sentido, las determinación antropológica e instrumental de la esencia de la técnica corresponden con dicho modo de entender la esencia de la verdad. Según esto, dichas determinaciones de la esencia de la técnica son *correctas* en tanto confirma aquello que se encuentra de frente al ser humano.²⁵³ No obstante, la constatación no muestra el modo técnico de manifestarse del ser de lo ente, sino, más bien, simplemente nos adecua ante lo que se encuentra frente a nosotros en sentido óntico, esto es, la técnica en tanto determinada instrumental y antropológicamente. Por tanto y siendo que la verdad ya ha sido caracterizada en sentido originario, esto es, ontológico, como el develamiento de lo ente (*alétheia*), tenemos que dicha determinación de la técnica no atañe a la esencia de ésta.

Para entrar en relación con la esencia de la técnica, dice Heidegger, será necesario entonces “buscar, a través de lo correcto, lo verdadero”.²⁵⁴ Siendo que lo que buscamos es el modo de develamiento de lo técnico, esto es, el plano ontológico de lo que propiamente se muestra de forma óntica como técnico, tenemos que empezar por interrogar al ente técnico para que muestre el sentido desde el cual es comprendido. Ya se ha dicho que la técnica es comprendida desde una determinación instrumental. Por ello, el siguiente paso que da nuestro pensador es el de preguntar por lo instrumental mismo.²⁵⁵

Lo instrumental está regido por medios y fines. Lo esencial del medio consiste en servir de *causa* para el fin. Sin embargo, a su vez, el fin, en tanto determina el para-qué del medio, es causa de éste. En este sentido, dice Heidegger “donde se persiguen fines y se aplican medios, donde domina lo instrumental, allí impera la causalidad”.²⁵⁶ La causalidad, por tanto, rige lo instrumental.

Según nuestro pensador, la teoría de la causalidad que nos ha sido transmitida por la tradición se inaugura con Aristóteles.²⁵⁷ Según dicha teoría existen cuatro tipos de causas: la material, la formal, la final y la eficiente.²⁵⁸ La causa material refiere a la materia de la que está compuesta cierta entidad, por ejemplo, una mesa de madera. La causa formal representa la forma que adopta dicha materia, la de mesa. La causa final refiere al para-qué de dicho útil,

²⁵² Heidegger, Martin. “La doctrina platónica de la verdad”, p. 193

²⁵³ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 115

²⁵⁴ *Idem*

²⁵⁵ *Idem*

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 116

²⁵⁷ *Ibidem* p. 117

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 116

en este caso, una mesa hecha, por ejemplo, para un comedor. Y, por último, la causa eficiente, es quien fabrica o produce al ente, en nuestro ejemplo, el carpintero.²⁵⁹

Ahora bien, de acuerdo con Heidegger, la teoría de las cuatro causas explica cada causa en particular pero no logra captar el sentido originario de la causalidad. Siendo esto así, dice Heidegger que tenemos que aclarar qué es la causalidad para poder realmente dar sentido a aquello que hace que las cuatro causas sean como tal *causas*. De acuerdo con esto, Heidegger recurre al sentido que los griegos le dieron a la causalidad:

causa, casus, pertenecen al verbo *cadere*, caer, y significa aquello que hace que en los resultados, algo resulte de una manera o de otra. [...] Sin embargo, en el ámbito del pensar griego, éste no tiene nada que ver con actuar, que es todo lo que la posteridad ha buscado en los griegos bajo la concepción y título de causalidad. Lo que los alemanes llaman *Ursache*, lo que es responsable de algo, se dice en griego αἰτιον, lo que es responsable de algo. Las cuatro causas son modos de ser-responsable-de, que se copertencen entre sí.²⁶⁰

Según esta concepción de la causalidad todo ente siempre tiene una referencia al modo de ser-responsable de acuerdo con cada una de las causas. En primer lugar, la causa materia *es responsable de* la materia particular que conforma al ente. En segundo lugar, a su vez, la causa formal *es responsable de* que dicha materia aparezca con determinado aspecto. En tercer lugar, la causa final *es responsable de* que dicha materia y aspecto se copertenezcan.²⁶¹ En griego se utiliza la palabra τέλος (*telos*) para nombrar a aquello que anticipa a la producción y, por ello, reúne en cierto modo específico la materia y la forma.²⁶² El *telos* o causa final *es responsable de* del para-qué que anticipa la producción de la entidad. Y, por último, tenemos la causa eficiente, la cual *es responsable de* llevar a término la producción del útil, por lo que reúne en sí a las otras tres causas. En suma, lo que caracteriza a los cuatro modos del ser-responsable es que “traen algo a aparecer. Le permiten pro-venir a la presencia”. En nuestro ejemplo, lo traído a la presencia es una mesa. El carpintero transforma la madera en una mesa siguiendo anticipadamente la noción de mesa que éste tiene y el fin (*telos*) con el que se quiere producir dicha entidad. En este sentido, las cuatro causas son co-responsables de la producción de la mesa.

Heidegger está pensando aquí en el traer a la presencia del pro-ducir en sentido griego. Según esto, los griegos concebían el pro-ducir de la técnica, en griego τέχνη (*techné*), como un tipo de acto poético:

²⁵⁹ Cfr. Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 116

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 117

²⁶¹ *Ibidem*, pp. 117-118

²⁶² *Idem*

pro-ducir, ποιήσις, es no sólo la hechura artesana, no sólo el traer a forma y figura artístico-poético. La φύσις incluso es ποιήσις en el más elevado sentido. Pues, lo *presente* φύσει tiene en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) el brotar en el pro-ducir, por ejemplo, el brotar de las flores en el florecer. Por el contrario, lo pro-ducido artesanal y artísticamente, por ejemplo la copa de plata, tiene el brotar en el pro-ducir no sí-mismo, sino en otro (ἐν ἄλλῳ).²⁶³

Los griegos distinguían entre dos tipos de actos poéticos: el que es generado en sí mismo y el que es generado en otro. La naturaleza es traída a la presencia desde sí, es decir, es su propia causa. Por el contrario, los entes elaborados mediante la técnica siempre dependen del impulso humano, obtienen su causa de éste. Sin importar el ‘hontanar’ de la causa, siendo ésta en sí o en otro, ambos modos de ser del acto poético, en tanto que traen a la presencia a un ente, son concebidos como un pro-ducir. Y para los griegos aquello por lo cual un ente se presenta es el desocultamiento: “el pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. [...] Para designarlo los griegos tenían la palabra ἀλήθεια”.²⁶⁴ La naturaleza sería, entonces, un modo de desocultamiento que se da desde sí y la técnica un modo de desocultamiento en otro.

Se inició esta indagación preguntando por el carácter instrumental de la técnica. Después, se habló de la causalidad, las cuatro causas según Aristóteles y el ser-responsable que las reúne. Por último, se abordó el traer a la presencia como un modo de ser del acto poético o *poiesis*. En conjunto, todo esto nos encaminó a pensar en la técnica como un modo de ser del desocultamiento. Así, dice Heidegger, “lo decisivo de la τέχνη no estriba, de ninguna manera, en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios, sino en el citado desocultamiento. Como desocultar, no como confeccionar, es la τέχνη un producir”.²⁶⁵ Dicho desocultamiento es el rasgo fundamental de la técnica. Sobre éste descansan la producción, la causalidad y, en última instancia, el carácter instrumental de la técnica.

La técnica moderna, dirá Heidegger, conserva el rasgo esencial del desocultar pero no en el modo de la producción en el sentido griego de la ποιήσις (*poiesis*).²⁶⁶ Para los griegos la *poiesis* tenía que ver con un conducir o llevar a algo o alguien a su propio fin. En este sentido, la *téchne* era el modo de efectuar dicho llevar-hacia desde otro o en otro. El cultivo de un campo, por ejemplo, significa en este contexto un cuidar, es decir, un acompañar a la

²⁶³ *Ibidem*, p. 120

²⁶⁴ *Idem*

²⁶⁵ *Ibidem*, p.122

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 123

cosecha hasta que alcance su fin.²⁶⁷ Por el contrario, la técnica moderna se caracteriza por el pro-vocar.²⁶⁸ En palabras de nuestro pensador, “el desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas”.²⁶⁹ La técnica moderna consta de un imponer fines ajenos al ente en provecho de su utilización y explotación. Continuando con el ejemplo, el campo, ahora bajo la técnica moderna, aparece, según Heidegger, como “una industria motorizada de la alimentación”.²⁷⁰ En este sentido, el campo es exhortado o dispuesto según una finalidad que le es ajena.

La técnica moderna se caracteriza entonces por desocultar al ente no desde sí mismo, sino siempre en provecho de algo más. En el entramado de la técnica moderna los entes son solicitados como *existencias (Bestand)*. Aquí debemos de tomar el término existencia en el sentido de algo que está disponible, es decir, algo que está almacenado a la espera de ser utilizado. Este entramado se caracteriza por un desocultamiento de lo ente que impone sus propios fines a lo ente en el modo en que debe ser desocultados.²⁷¹ De este modo, los entes nunca aparecen como meros objetos, es decir, como algo contrapuesto al sujeto, sino siempre aparecen en calidad de su ser para-algo, el cual es previamente establecido, en cada caso, por el modo de ser de la técnica moderna.²⁷² Al respecto, Heidegger ofrece el siguiente ejemplo:

un avión que está en la pista de despegue es, aún, un objeto. Ciertamente. Podemos concebir la máquina de esa manera. Pero, entonces se oculta en lo que es y cómo lo es. Está desoculto en la pista de transporte como constante, sólo en cuanto que él está establecido a asegurar la posibilidad del transporte.²⁷³

En el pasaje citado, la cosa-avión cobra *sentido* en tanto se la puede entender desde el entramado que la devela como una útil empleable para algo. En este caso particular, el avión cobra *sentido* dentro del entramado de referencias que componen al mundo del transporte de la técnica moderna.

El hecho de que el ser humano tome a lo real por *existencias*, en tanto este modo de tomar es un modo de develamiento de lo ente, no depende del arbitrio de éste. Como se pudo apreciar en el primer capítulo de este trabajo, la constitución ontológica del ser humano

²⁶⁷ *Idem*

²⁶⁸ *Idem*

²⁶⁹ *Idem*

²⁷⁰ *Idem*

²⁷¹ *Ibidem*, p. 125

²⁷² *Ibidem*, p. 126

²⁷³ *Idem*

descansa siempre sobre cierta pre-concepción del ser. Esto significa que el modo de develamiento de lo ente que reina en la técnica moderna no es algo a la disposición del ser humano, sino, más bien, que, en tanto abre el ser del ser humano, siempre lo presupone o, en otros términos, constituye su ser-en-el-mundo. Por ello, dice Heidegger que “sólo en cuanto el hombre, por su parte, está provocado ya a pro-vocar las energías de la naturaleza, puede acontecer este desocultar establecido”.²⁷⁴

A aquél modo particular de develamiento de lo ente de la técnica moderna Heidegger lo denomina con el vocablo alemán *das Gestell*. “En alemán, el prefijo *ge-* denota una totalización y *stell* indica una posición; *Gestell*, entonces, denota la totalización de una posición”.²⁷⁵ Éste se puede traducir al español por el término *estructura de emplazamiento*.²⁷⁶ Este término está utilizado aquí en sentido ontológico, esto es, mienta el ser de la técnica moderna. Por ello Heidegger, al inicio de su conferencia, insiste en que “la esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico”.²⁷⁷ Esto significa que la *estructura de emplazamiento* no debe ser confundida con esta o aquella manifestación óptica de la tecnología, sino, más bien, debe ser pensada en su sentido ontológico, es decir, en tanto constituye al ser de lo ente de la época contemporánea. Bajo este término queda tematizado el sentido *verdadero* de la esencia de la técnica moderna.

La *estructura de emplazamiento* se caracteriza por ser, en tanto totalización de una posición, un “marco de referencia que constituye e instituye orden”.²⁷⁸ Dentro de este orden queda emplazado el propio ser humano, quien ya está de antemano provocado a pro-vocar a la naturaleza como una reserva de energías. El peligro de ello es que al ser humano se le ocluye la posibilidad de concebirse como posibilidad auténtica.²⁷⁹ El orden del sistema copta toda posibilidad humana y la convierte en un para-algo dentro del propio sistema. La técnica moderna, en este sentido, no deja lugar al *misterio* y muestra todo lo ente, incluido al ser humano, como algo resuelto o ya de antemano descubierto en su esencia. El ser humano, en tanto Dasein, siempre habita en el modo del desocultamiento de lo ente. No obstante, el modo particular de develamiento de la *estructura de emplazamiento* es el más peligroso. ¿Por qué? Porque en él, en palabras de Rivero Weber,

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 127

²⁷⁵ Fitzsimons, P. “Enframing Education” en Peters, Michael A. *Heidegger, Education and Modernity*, p.177

²⁷⁶ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica”. Trad. Eustaquio Barjau en *Conferencias y artículos*, p. 21

²⁷⁷ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica” Trad. Jorge Acevedo en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 113

²⁷⁸ Fitzsimons, Patrick. “Enframing Education”, p.177

²⁷⁹ *Ibidem*, p.178

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 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.²⁸⁰

En efecto, la esencia del ser humano descansa sobre la verdad. Ya en los capítulos anteriores se había hablado sobre el ser humano como un ente que ontológicamente siempre es en la verdad. Por ello, el marco de referencia de la *estructura de emplazamiento*, en tanto constituye nuestro modo contemporáneo de ser en la verdad, es inevitable. Sin embargo, de lo que se trata es de dar cuenta de su particular modo de develar lo ente. En este modo de develamiento de lo ente el propio ser humano queda, de antemano, emplazado como una *existencia*; y no en el sentido en que se usó este término en *Ser y tiempo*, como la apertura de las posibilidades o la apertura al ser, sino, más bien, como todo lo contrario: como una determinación de éstas.

En este sentido, para Heidegger, el gran peligro de la técnica moderna no estriba primariamente en su capacidad de destrucción masiva del mundo, esto es, en el peligro que trae consigo la invención de la bomba atómica, sino, más bien, en la reducción de la posibilidad humana a mera *existencia*. Este peligro consiste en una totalización del ser del ente que obtura la potencialidad de una futura transformación del ser. En la época de la técnica moderna el ser humano se encuentra destinado a desocultar lo ente según los parámetros del almacenamiento, la eficiencia y el desarrollo perpetuo. Dice nuestro pensador:

La esencia de la técnica moderna lleva al hombre al camino de aquel desocultar, por el que lo real deviene por todas partes y de una manera más o menos perceptible, *constante*. Poner en un camino quiere decir en alemán destinar (*schinken*). Nosotros llamamos al destino que reúne, que pone al hombre en un camino del desocultar, el *destino* [*Geschick*]. Desde aquí se determina la esencia de la historia, que no es sólo ni el objeto de la historiografía, ni sólo la realización de la actividad humana. Ésta llega a ser histórica ante todo como algo destinado.²⁸¹

El modo de desocultamiento de la técnica moderna, la *estructura de emplazamiento*, destina al ser humano de modo que se totaliza su propio modo de desocultamiento. En este sentido, la técnica moderna es histórica, en tanto reúne (*ge-*) al ser humano y lo proyecta hacia dicha posibilidad. En este proyectar se juega el destino del ser humano en tanto se afianza lo ente,

²⁸⁰ Rivero Weber, Paulina. *Op cit.*, p. 126

²⁸¹ Heidegger, Martin. "La pregunta por la técnica" Trad. Jorge Acevedo, p. 134

incluyendo al ser humano, como *existencia*, esto es, como la totalización de la posibilidad de la *estructura de emplazamiento*.

3.2 La Bildung en la época moderna

Con lo dicho en el apartado anterior queda caracterizado lo que en un inicio se buscaba, a saber, el modo de develamiento de lo ente que rige la cotidianidad contemporánea. Ahora bien, de vuelta al análisis del «símil» de la caverna de Platón, cabe ahora pensar cómo es que esta caracterización de la cotidianidad, es decir, el interior de la caverna, puede ser apropiada a partir del proceso formativo.

Aquí se intentará mostrar cómo Heidegger, al inicio de la conferencia “La pregunta por la técnica”, hace alusión a ciertas imágenes presentes en el «símil». Con esto en mente, se pueden interpretar dos de las frases con las que inicia dicha conferencia. La primera dice así: “preguntamos por la *técnica* y con ello quisiéramos preparar una relación *libre* con ella”.²⁸² Esta frase remite a lo dicho en el segundo capítulo de este trabajo sobre la relación entre la auténtica libertad y la auténtica formación. Al insistir en establecer una relación libre con la técnica, Heidegger quiere poner al pensamiento en relación con lo que se manifiesta y el modo como se manifiesta, esto es, con el ser de lo ente.²⁸³ Este proceso por el cual el ser humano transforma su esencia de modo que logra adaptarse al modo originario como lo ente se manifiesta, ha sido caracterizado bajo la noción de Bildung auténtica. Por ello, después de haber planteado la tarea de establecer una vinculación libre con la esencia de la técnica, nuestro pensador agrega: “libre es la relación cuando abre nuestro Dasein a la esencia de la técnica”.²⁸⁴ El acceso a la esencia de la técnica moderna implica una transformación de la esencia del ser humano, una que permita vincularlo con la libertad para que éste pueda voltear a ver el modo de manifestarse de lo ente según la manifestación contemporánea del ser, es decir, el modo técnico de dicha manifestación.

La segunda frase de la conferencia que quisiera resaltar es la siguiente: Heidegger dice que “por todas partes permanecemos *presos*, encadenados a la técnica, aunque apasionadamente la afirmemos o neguemos”.²⁸⁵ Aquí la referencia al ámbito del interior de la caverna presente en el pasaje citado, esto es, al encadenamiento, es evidente. Ahora bien, ¿en

²⁸² *Ibidem*, p. 113 (las cursivas son mías)

²⁸³ *Cfr.* Heidegger, Martin. “La doctrina platónica de la verdad”, p. 186

²⁸⁴ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica” Trad. Jorge Acevedo, p. 113

²⁸⁵ *Idem*

qué sentido afirma Heidegger que nuestro encadenamiento a la técnica se da ‘en todo momento’ y pese ‘nuestra afirmación o negación’ de éste? En un sentido ontológico. Como se discutió en el capítulo anterior, Heidegger muestra que el sentido epistemológico y lógico de la verdad, esto es, la correspondencia del enunciado con la cosa, se encuentra originariamente abierto desde el ámbito ontológico. Esto significa, en primer lugar, que nuestro *encadenamiento* a la técnica se da en ‘todo momento’ porque rige el modo en que contemporáneamente nos las habemos con lo ente. Y, en segundo lugar, siendo que el fundamento de la verdad es primariamente ontológico, el encadenamiento a la técnica se da sin importar el juicio que hagamos sobre éste, es decir, a pesar de nuestra afirmación o negación sobre ésta. Esto significa que pertenecemos a la esencia de la técnica porque ésta es la que abre nuestro ser a lo ente y no, como se podría pensar, porque ésta sea un instrumento del hacer humano.

La técnica moderna amenaza la esencia del ser humano, entendida esta última, según el contexto de *Ser y tiempo*, como ‘existencia’ o posibilidad abierta, y, según el contexto de la *Kehre*, como el retorno a la verdad originaria (*alétheia*). En este sentido, “la amenaza no le viene al hombre principalmente porque las máquinas y aparatos de la técnica puedan actuar quizás de modo mortífero. La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre”.²⁸⁶ En virtud de ello, el proceso formativo, para hacer frente a la *estructura de emplazamiento*, tendría que poder poner al ser humano de nueva cuenta en contacto con su propio poder ser, su ser abierto, o, en otros términos, con la verdad originaria, esto es, sortear la determinación de su ser en el plano óntico como provocador de recursos.

Este proceso, como se vio en el segundo capítulo de este trabajo, no implica una ‘salida del mundo’, sino más bien, un retorno reflexivo hacia el mismo. Ya siempre somos en la *estructura de emplazamiento* de la técnica moderna, de modo que lo que queda es una apropiación de ésta. En este sentido, el proceso formativo siempre queda referido al interior de la caverna. La ‘superación’ de este ámbito de manifestación de lo ente implica ese transformar la esencia del ser humano para que ésta se vincule con la libertad. De acuerdo con este entramado formativo, podemos leer la famosa cita de Hölderlin que nuestro pensador trae a colación unas líneas antes de acabar de dictar su conferencia: “Pero, donde hay peligro crece también lo salvador”.²⁸⁷ El hecho de que nos encontremos ya siempre en la cotidianidad emplazada por la técnica moderna, y que dicha cotidianidad sea, en *esencia*, un modo de develamiento de lo ente (la *estructura de emplazamiento*), permite pensar que, al estar el ser

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 139

²⁸⁷ *Idem*

humano abierto al develamiento y al reconocer su lugar esencial, esto es, su apertura al ser, puede éste, en el mismo ámbito de develamiento de lo ente en el que se encuentra, la caverna, permitir aún una transformación de la esencia del ser humano, esto es, hacer posible la Bildung auténtica. En virtud de ello, se pueden leer las palabras con las que Heidegger comenta la cita de Hölderlin:

«Sal-var» es: ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que así, por primera vez, pueda llevar a esta esencia a su resplandecer propio. Sí la esencia de la técnica, la estructura de emplazamiento, es el peligro extremo y si, al mismo tiempo, las palabras de Hölderlin dicen verdad, entonces, el dominio de la estructura de emplazamiento no puede agotarse sólo en la deformación de todo lucir, de todo salir lo oculto, en la deformación de todo resplandecer de la verdad. En este caso lo que tiene que ocurrir más bien es que precisamente la esencia de la técnica sea lo que albergue en sí el crecimiento de lo que salva.²⁸⁸

La esencia de la técnica moderna ha ocluido el rasgo del ποιήσις (pro-ducir) o acto poético. No obstante, en tanto le es esencial el desocultamiento, el rasgo ποιήσις se conserva pero de modo velado. Insistir en que la técnica moderna es un modo de develamiento de lo ente no es un mero capricho de la estrategia heideggeriana, sino, más bien, es el punto de toque para pensar en el acontecer histórico de la técnica moderna como algo que afecta nuestra esencia y que, por lo tanto, marca pauta de lo que somos; pero que también puede ser el lugar en donde ‘crece lo que salva’. Por ello, la *estructura de emplazamiento*, dice nuestro pensador ‘alberga en sí el crecimiento de lo que salva’. Ante todo, lo que hay que emprender es una lucha de vida o muerte, como lo es el tránsito de la salida de la caverna, de frente a el peligro que representa la *estructura de emplazamiento* y la “posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial”.²⁸⁹

Esta lucha, insiste Heidegger, no puede ser emprendida al instante sino que requiere de un proceso de formación previa que nos permita mirar con una “visión aún más clara del peligro”.²⁹⁰ Esta visión implica poder dar cuenta de que la *estructura de emplazamiento* es la ‘esencia’ de la técnica moderna y no porque agrupe, a modo de género, a la región óptica de lo técnico, sino, más bien, porque es el lugar, el ahí del ser, desde el cual se devela lo ente

²⁸⁸ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica” Trad. Eustaquio Barjau, p.30

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 30

²⁹⁰ *Ibidem*, pp.30-31 (las cursivas son mías)

como técnico.²⁹¹ La *estructura de emplazamiento* reúne, hace prevalecer, al ente en este modo de develamiento.

En virtud de ello, habrá que recordar, una vez más, que Heidegger no refiere a la esencia de las cosas en el sentido de lo que son como lo que agrupa a un género de entes, sino, más bien, hace referencia a la esencia en el sentido de un verbo, es decir, al modo como las cosas se esencian o permanecen en juego.²⁹² Dice Heidegger: “del verbo *wesen* (esenciar) procede el sustantivo. *Wesen* (esencia), entendido como verbo, es lo mismo que *wiuhren* (durar); no sólo semánticamente sino también en su composición fonética”.²⁹³ Con esto, claramente nuestro pensador se distancia de la Metafísica en general y, en particular, del pensamiento de Platón, para quién la esencia tiene que ver con lo que perdura en el sentido de un fundamento absoluto, esto es, el Ser del ente pensado como “fundamento (*ἀρχή, αἴτιον*, principio)”.²⁹⁴

Ahora bien, de vuelta al análisis del «símil» la caverna de Platón, esto significa que Heidegger, incluso en la conferencia “La pregunta por la técnica”, sostiene, de frente a la tradición, que la auténtica *Bildung*, en tanto corresponde con la *alétheia*, no consta de un tránsito ‘al exterior de la caverna’ que se rige por un proceso de corrección del mirar. Por el contrario, en tanto la *alétheia* es originariamente develamiento, el proceso formativo consiste en una *apropiación* de ese modo de ser del develar, el cual, siendo que la esencia de la verdad cambia, tendrá que estar referido, en cada caso, al ámbito de lo ente abierto históricamente al interior de la caverna. Esto es, para el momento en que vivimos, la técnica moderna.

Lo que ‘dura’ o ‘permanece’ abierto en el ámbito del interior de la caverna no es, en absoluto, un producto humano. Es cierto que las sombras quedan referidas a la hoguera, la cual sí es un producto humano, pero a su vez la hoguera siempre queda referida, en imágenes, al sol, el cual naturalmente no lo es. El sol, se había dicho, representa en Platón la idea del Bien. En este sentido, para Platón el fundamento de lo que ‘dura’ es la *idea*. Por contra, Heidegger procurará mostrar que ésto que dura, lo presente, descansa en una apertura más originaria.

En un pasaje difícil de interpretar de la conferencia, nuestro pensador dice: “si consideramos de un modo más reflexivo que como lo hemos hecho hasta ahora lo que propiamente dura y, tal vez, lo único que dura, entonces podremos decir: *sólo lo otorgado*

²⁹¹ *Ibidem*, p. 31

²⁹² *Ibidem*, pp. 30-31

²⁹³ *Ibidem*, p. 32

²⁹⁴ Heidegger, Martin. “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”. Trad. M. Garrido, J. Molinuevo y F. Duque en *Tiempo y ser*. p. 77

(das Gewährte) *dura*. *Lo que dura de un modo inicial desde lo temprano es lo que otorga*".²⁹⁵ Y líneas abajo agrega: "en tanto lo que esencia de la técnica, la estructura de emplazamiento es lo que dura".²⁹⁶ El término *estructura de emplazamiento* intenta mentar el sentido del ser de la técnica moderna. Por tanto, el pasaje citado habla de lo que 'dura' y 'otorga' en términos del ser. Pero éste no es pensado aquí como presencia, en sentido platónico, sino como "un sino que coliga en el hacer salir lo oculto que provoca".²⁹⁷ En este orden de ideas, lo abierto al interior y exterior de la caverna descansan sobre la apertura originaria del ser, esto es, la *alétheia*.

Dar cuenta de la *estructura de emplazamiento* en términos de un sino que reúne en la presencia al ente significa reparar en que dicha estructura es una apertura epocal del ser que coliga el destino de Occidente. En este sentido, el destino no es propiamente algo que facultativamente pueda transformar el ser humano. Al contrario, el ser humano sólo puede ser en tanto ya está en correspondencia con dicho destino. El ser humano queda en deuda siempre con *lo otorgado*. Por ello, Heidegger afirma que, "como tal sino, lo esenciante de la técnica, hace entrar al hombre en algo tal que éste, por sí mismo, no puede ni inventar ni hacer; porque algo así como un hombre que únicamente desde sí mismo es sólo hombre, no existe".²⁹⁸ Lo que queda, entonces, es simplemente la posibilidad de animar una disposición del ser humano²⁹⁹ para que, en correspondencia con la libertad, pueda éste abrirse al claro en el que ese destino se proyecta. Sobre esta tarea tiene que meditar quien se prepare para una corresponder con 'una visión más clara del peligro' de la técnica moderna. Esta visión, nos dice Heidegger, "reside en esto: cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento –y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento– de toda esencia".³⁰⁰

El que se forma en esta visión tiene que conservar y resguardar dicho *claro* y, más aún, cuando lo que impera en la época moderna es un modo de desocultamiento de lo ente que da todo por conocido y descifrable. Reparar en el *claro* significa, en otras palabras, reparar en la diferencia ontológica. En contra de la visión englobante de la técnica moderna, en donde todo aparece únicamente en su sentido óptico, en donde la *estructura de*

²⁹⁵ Heidegger, Martin. "La pregunta por la técnica" Trad. Eustaquio Barjau, p. 32

²⁹⁶ *Idem*

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 33

²⁹⁸ *Idem*

²⁹⁹ Heidegger, Martin. "El final de la Filosofía y la tarea del pensar". Trad. M. Garrido, J. Molinuevo y F. Duque. p. 81

³⁰⁰ Heidegger, Martin. "La pregunta por la técnica" Trad. Eustaquio Barjau, p. 34

emplazamiento “empuja al hombre al peligro de abandonar su esencia libre”,³⁰¹ esta visión tendrá que resguardar en esta tierra, en el entramado que ya lo constituye el ser de lo ente.

Al hacer esto, esta visión deberá poder remontarse al hontanar del destino de Occidente, el cual, ciertamente, para Heidegger, emprende su camino con los griegos. Según lo visto en el segundo capítulo de este trabajo, esto implica remontarse a un entendimiento de la verdad más originario que aquél trazado por la transformación de la esencia de la verdad que encontramos en Platón. De esta manera se entiende que

la doctrina platónica de la «verdad» no es por ende nada pasado. Es «presente» histórico, pero no sólo en el sentido del «efecto secundario» de un texto doctrinal reconsiderado históricamente ni tampoco como imitación de la antigüedad ni como mera transformación de la tradición. Dicha transformación de la esencia de la verdad está presente como esa realidad fundamental de la historia universal del globo terrestre que avanza hacia la última época moderna y que hace tiempo que ha sido firmemente fijada y por ende aún no ha sido cambiada de lugar y dominio.³⁰²

La ulterior reunión de la transformación de la esencia de la verdad que inicia con Platón se hace manifiesta en la *estructura de emplazamiento*. En este sentido, apropiarse del sino de Occidente es apropiarse del olvido originario del ser que condujo a tomar a la verdad como una correspondencia y, por tanto, apropiarse de un modo más originario de ser de la Bildung. Es por ello, que convendría vincular el término Bildung con una de las palabras más importantes de la filosofía heideggeriana tardía: el claro (*die Lichtung*).

3.3 Bildung y Lichtung

Se dio inicio a este escrito hablando sobre el planteamiento de la pregunta por el ser presente en *Ser y tiempo*, el cual, como se vio, parte de una cita del *Sofista* de Platón. Posteriormente, se abordaron dos modos en que nuestro pensador concibe la *alétheia* y sus implicaciones en la lectura que éste hace del «símil» de la caverna de Platón. Por último, se hizo un análisis de la relación entre la lectura que Heidegger hace de la apertura del ser en la que vivimos actualmente y sus implicaciones para la Bildung. Finalmente, en este apartado se procurará

³⁰¹ *Idem*

³⁰² Heidegger, Martin. “La doctrina platónica de la verdad”, p. 163

reemprender ese camino con el acompañamiento de lo que Heidegger llamó *die Lichtung* o, puesto plásticamente, *el claro del bosque (die Waldlichtung)*.³⁰³

Heidegger analiza la noción de *Lichtung* en el escrito de 1966 que lleva por título “El fin de la Filosofía y la tarea del pensar”. En dicho escrito nuestro pensador medita sobre la *Lichtung* porque considera que ésta resguarda una vieja posibilidad, a saber, la posibilidad “que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro”.³⁰⁴ De frente a la tradición Metafísica, la cual se caracteriza por la fundamentación del Ser del ente desde la presencia, la pregunta por la *Lichtung* marca el itinerario de un otro pensar que procura fijarse en la presencia del ser, esto es, en el sentido del ser mismo.

El título del tratado señala un primer camino que será abordado: el meditar en torno al fin de la Filosofía.³⁰⁵ Heidegger sostiene a lo largo de su obra que “la Filosofía es Metafísica”. En virtud de ello, lo que será objeto de meditación es el fin de la Metafísica. Ahora bien, lo primero que se debe evitar al tratar de entender qué es a lo que Heidegger refiere con el fin de la Metafísica es pensar en dicho fin como un zanjarse, una suspensión o un llegar a un estado perfecto a partir del cual no hay más que se pueda hacer o decir.³⁰⁶ Por el contrario, aquí Heidegger está pensando en dicho fin según el sentido antiguo del vocablo alemán *Ende*, el cual tiene la connotación tanto de acabamiento como de lugar. De acuerdo con esto, nuestro pensador sostiene que el sentido de la palabra *Ende* “es el mismo que el de «Ort» (*lugar*): «von einem Ende zum anderen» significa «de un lugar a otro»”.³⁰⁷ Por ello, aquí se entiende el fin de la Filosofía como “el lugar en que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite”.³⁰⁸ Dicho lugar de reunión es para nuestro pensador la época moderna. Ésta, como se pudo apreciar en el apartado anterior, no es pensada como algo cerrado en sí mismo, sino, más bien, es pensada como el destino arrojado por el olvido del ser que se remonta a la filosofía griega.³⁰⁹ En este sentido, aquí el ‘fin’ es tematizado como un lugar de reunión del despliegue de las posibilidades que trae consigo el inicio de la Filosofía.

Según el profesor de Friburgo, la historia de la Metafísica se caracteriza por la búsqueda del fundamento de la totalidad de lo ente. Esta búsqueda se remite, en el inicio, al pensamiento platónico. Dice Heidegger: “bajo formas distintas, el pensamiento de Platón

³⁰³ Heidegger, Martin. “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”. Trad. M. Garrido, J. Molinuevo y F. Duque. p. 86

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 88-89

³⁰⁵ Los traductores de la obra heideggeriana, cuando hacen referencia a la filosofía como metafísica, emplean Filosofía con mayúscula.

³⁰⁶ *Ibidem*, pp. 77-78

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 78 (las cursivas son mías)

³⁰⁸ *Idem*

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 79

permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía”. Según esto, el *modo* como Platón pensó el Ser de lo ente se establece y mantiene como el modelo imperante del pensar metafísico. Este ‘modelo’ se caracteriza por fundamentar la totalidad de lo ente desde la presencia. Dice nuestro pensador, “el fundamento –según la impronta de la presencia– tiene su carácter fundante como causa óptica de lo real”.³¹⁰ El ser se representa como lo que fundamenta la presencia de los entes, pero en este re-presentar el ser mismo queda determinado como presencia, lo cual es lo mismo que decir que el Ser es un ente o, si se quiere, el ente supremo que fundamenta al resto de los entes.³¹¹

De acuerdo con Heidegger, la posibilidad límite del fin de la Metafísica se manifiesta en nuestra época a través de la hiperespecialización de los diversos campos de la ciencia y el surgimiento de la Cibernética.³¹² Estos ‘síntomas’ del tiempo moderno tiene como base la experiencia fundamental del inicio de la Metafísica, a saber, el olvido del ser. En virtud de ello, nuestro pensador establece una analogía entre la creación de las distintas ciencias dentro del marco de la filosofía griega y la hiperespecialización de la ciencia moderna.³¹³ De igual manera, Heidegger habla de la Cibernética como “la nueva ciencia fundamental”.³¹⁴ Ésta es fundamental no porque permita un preguntar ontológico como el que pretendía *Ser y tiempo*, sino, más bien, en tanto permite la interconexión eficiente entre las diferentes regiones ópticas, .³¹⁵

No obstante, Heidegger arguye que el fin de la Metafísica, en tanto posibilidad límite, aún conserva una primera posibilidad, esto es, aquella posibilidad abierta al inicio de la Filosofía que *per se* no fue asumida por el pensamiento de los griegos.³¹⁶ Atender dicha posibilidad ya no puede ser una tarea de la que se encargue el pensar metafísico, ya que éste, por esencia, es el resultado de la omisión de dicha tarea.

El pensar (*Denken*), ya no la Filosofía en tanto Metafísica, es a quien queda entregado a dicha tarea. Dice Heidegger: “lo distintivo del pensar metafísico –que busca el fundamento del ente— es que, partiendo de lo presente, lo representa en su esencialidad y lo muestra, desde su fundamento como fundado”.³¹⁷ Por el contrario, dice el maestro de Friburgo, “el

³¹⁰ *Ibidem*, p. 78

³¹¹ Garrido, Manuel. “Introducción” en Martin Heidegger *Tiempo y ser*. p. 13

³¹² Heidegger, Martin. “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”. Trad. M. Garrido, J. Molinuevo y F. Duque. pp.79-80

³¹³ *Ibidem*, p. 79

³¹⁴ *Idem*

³¹⁵ *Cfr.* Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, 29-32, §3

³¹⁶ Heidegger, Martin. “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”. Trad. M. Garrido, J. Molinuevo y F. Duque, p. 80

³¹⁷ *Ibidem*, p. 78

supuesto del pensar es inferior, sobre todo, porque su tarea tiene tan sólo un carácter preparatorio, no fundante. Se contenta con despertar una disposición humana a una posibilidad, cuyo contorno sigue siendo oscuro y su llegada incierta”.³¹⁸ La Metafísica coloca al Ser como fundamento de la totalidad de lo ente pero ésta, al hacerlo, ocluye el acceso al ser. Por contra, el pensar procura aproximarse al ser mismo.

Como anticipado al final del apartado anterior, la posibilidad con la cual el pensamiento procura entrar en correspondencia es la del *claro*, esto es, el ser mismo. En el texto que aquí nos ocupa, Heidegger se aproxima a dicho *claro* con el término alemán *die Lichtung*. Éste mienta la apertura ontológica en donde lo presente aparece.³¹⁹ En imágenes, Heidegger nos muestra a la *Lichtung* como el claro del bosque. Dice nuestro pensador:

Sabemos lo que es el claro del bosque por contraposición a la espesura del bosque, que en alemán antiguo se llama *Dickung* (*espesura*). El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht* (*ligero*). *Etwas lichten* significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*. Ahora bien, *das Lichte*, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada que ver, ni lingüísticamente ni temáticamente, con el adjetivo *licht*, que significa *hell* (claro). Esto hay que tenerlo en cuenta para entender la diferencia entre *Lichtung* y *Licht*. Sin embargo, sigue existiendo la posibilidad de una conexión temática entre los dos: la luz puede caer sobre la *Lichtung*, en su parte abierta, dejando que juegue en ello lo claro con lo oscuro. Sin embargo, lo abierto no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo. La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente.³²⁰

Esta imagen de lo que intenta tematizar el vocablo *die Lichtung* viene cargada de distintas advertencias. Nuestro pensador nos dice que la *Lichtung* puede ser representada como un espacio abierto rodeado por el espesor de un bosque. De acuerdo con esto, en una primera representación, podría parecer que *el claro del bosque* refiere al resplandor de la luz del sol que entra en este espacio abierto del bosque. No obstante, lo que Heidegger quiere hacernos ver plásticamente con la imagen del *claro del bosque* no es aquel resplandor, sino, más bien, el espacio previamente donado en donde se habilita la posibilidad de que haya un destello de luz que ilumine el claro. Este espacio abierto representa la apertura que prevalece, y en la cual se manifiesta lo ente, tras la retracción del ser. En virtud de ello, “Heidegger sitúa la

³¹⁸ *Ibidem*, p. 81

³¹⁹ *Ibidem*, p. 85

³²⁰ *Ibidem*, p. 86

cuestión de la donación del ser en la posibilidad de su propia retirada”.³²¹ Por tanto, la imagen del *claro del bosque* intenta aproximarse a mentar el *factum* de que hay ser, esto es, en alemán *es gibt Sein*.

Trayendo de nuevo a colación lo revisado sobre el término de *fenómeno* en el primer capítulo de este trabajo, esto es, que el ser es el *fenómeno* en tanto develamiento de lo ente, podemos decir que la tarea del pensar consiste precisamente en despertar una posibilidad humana para la correspondencia con el fenómeno. De acuerdo con esto, Heidegger dice que “el fenómeno mismo nos coloca ante la tarea de aprender de él preguntándole, es decir, dejarnos decir algo”.³²²

Este sentido de la *Bildung* ya no puede ser entendido como una técnica por medio de la cual se socializa al ser humano o se le provee de los ‘contenidos’ morales y culturales necesarios para la reproducción de cierto Estado u orden económico. Esta mirada de la *Bildung* implica reparar en otra acepción de la técnica. Dice nuestro pensador:

Antes no sólo la técnica llevaba el nombre de τέχνη. Antes se llamaba τέχνη también a aquel hacer salir oculto que trae-ahí-delante la verdad, llevándola al resplendor de lo *que* luce.

Antes se llamaba τέχνη también al traer lo verdadero ahí delante en lo bello. Τέχνη se llamaba también a la ποίησις de las bellas artes.

En el comienzo del sino de Occidente, en Grecia, las artes ascendieron a la suprema altura del hacer salir de lo oculto a ellas otorgada. Trajeron la presencia de los dioses, trajeron a la luz la interlocución del sino de los dioses y de los hombres. Y al arte se le llamaba sólo τέχνη. Era un único múltiple salir de lo oculto. Era piadoso, πρόμος, es decir, dócil al prevalecer y a la preservación de la verdad.³²³

Como técnica, en sentido griego, la *Bildung* debe de poder enseñar al ser humano a habitar poéticamente su propio ser. Esto es, a corresponder libremente con su esencia. Así, a punto de cerrar su conferencia, Heidegger cita a de nuevo a Hölderlin, quién nos dice: “«... poéticamente mora el hombre en esta tierra»”.³²⁴ Con este pasaje, nuestro pensador aspira a poner al pensamiento en una relación originaria con la esencia de la técnica.

³²¹ Garrido Periñán, Juan José. “Lichtung en el final de la filosofía y la tarea del pensar. Qué nos tiene que decir el claro del ser”, p.156

³²² Heidegger, Martin. “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”. Trad. M. Garrido, J. Molinuevo y F. Duque, p. 86

³²³ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica” Trad. Eustaquio Barjau, p.36

³²⁴ Hölderlin *apud ibidem*, p. 34

Se ha procurado mostrar que la *Bildung* puede ser pensada en relación con el sentido originario de la verdad. Según esto, el entramado del proceso formativo descansa en el principio ontológico. En relación con la imagen del «símil» de la caverna de Platón, esto significa que el proceso formativo, en vez de regirse por un proceso de corrección de la mirada, se rige por la *alétheia*. Esto, desde *Ser y tiempo*, puede entenderse como el proceso por el cual el *Dasein* se apropia de su propio poder ser, esto es, el modo como este ente le arrebató al ‘Se’ (*das Man*) el estado interpretativo en el que fue arrojado. En cambio, lo que se ha mostrado después del giro o *Kehre* es que Heidegger procura encontrar un camino en el cual se abra la posibilidad de repetir la pregunta por el ser, ya no a partir del *Dasein*, sino a partir del ser mismo. Esto consiste en procurar, según la imagen analizada del *claro del bosque*, un proceso formativo en el que se pueda establecer un habitar en el que, aunque sea por instantes, ser y pensar se pertenezcan. En virtud de ello, dice Heidegger “hemos de pensar la ἀλήθεια, el no-ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno para el otro”.³²⁵

Según esto, y siguiendo la trama del «símil» de la caverna de Platón, la mutua pertenencia entre el alma y las ideas no estaría regida primariamente por una relación epistemológica, esto es, en imágenes, la adaptación de los ojos del esclavo a la luz del sol, sino, más bien, que tendría lugar en tanto acontece en el espacio abierto libre de la *Lichtung*. En este sentido, el camino de salida de la caverna adquiere su norma según el ser mismo. Dice Heidegger, “antes que nada, lo primero que ofrece el no-ocultamiento es el camino por el que el pensar persigue lo único y lo recibe: ὅπως ἔστιν... εἶναι: que el presente este presente”.³²⁶ La *Lichtung* abre el camino del pensar. La tarea del pensar consiste en familiarizarse con éste, su propio camino. “El pensar tiene que aprender primero a conocer lo que le queda reservado y guardado, y a entregarse a ello: en ese aprendizaje se prepara su propio cambio”, esto es, en imágenes, la transformación de la esencia del esclavo que se libera.

Esto tiene una consecuencia directa en el modo como entendemos la *Bildung* en el tiempo presente, el cual, como se dijo se rige por la estructura de la *Gestell*. Este modo originario implica que “todos nosotros tenemos aún necesidad de una educación en el pensar, y, antes de esto, de saber qué significa tener o no educación en materia de pensamiento”.³²⁷

³²⁵ Heidegger, Martin. “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”. Trad. M. Garrido, J. Molinuevo y F. Duque, pp. 88-89

³²⁶ *Ibidem*, p. 88

³²⁷ *Ibidem*, p. 92

Conclusiones

Este trabajo se titula *De la caverna al claro del bosque. Alétheia y Bildung en la obra de Martin Heidegger* porque procuró repensar, en diálogo con el pensador del Bosque Negro, la trama del «símil» de la caverna de Platón. Por su parte, la tradición filosófica ha interpretado dicha trama como la descripción de la esencia de la *paideia* en términos de una liberación del hombre en provecho de la contemplación del ente supremo, esto es, en Platón, la idea de Bien –en imágenes, aquél salir de la caverna–. Por contra, aquí se trató de hacer notar que, dicha ‘liberación’, cuando se la entiende desde la crítica heideggeriana de la metafísica, no adquiere su norma según un ente supremo y eterno, sino, más bien, que, a lo sumo, se constituye como una serie de caminos (*Holzwege*), los cuales pueden o no desembocar en la verdad del ser, esto es, en el claro del bosque o dicho en alemán *in der Lichtung des Seins*.

En este sentido, a lo largo del presente escrito se ha querido mostrar la relación entre la ontología, la verdad y lo que, en compañía de Heidegger, aquí se llamó Bildung. En particular, este trabajo procuró mostrar que existe un sentido originario de la Bildung que está relacionado con los términos del ser y la verdad, según los entiende nuestro filósofo en sentido originario. De tal suerte, se procuró hacer evidente, según el análisis del «símil» de la caverna de Platón aquí expuesto, que podemos constatar dos caminos por los cuales es posible pensar la Bildung: el primero encuentra su fundamento en el principio de no contradicción o lo que es lo mismo en la verdad entendida en términos modernos como la adecuación del intelecto con la cosa y piensa a la Bildung como un proceso de corrección del mirar y, el segundo, el sentido originario, se abre desde el principio ontológico y, por tanto, desde la comprensión de la verdad que encuentra resguardo en el término griego *alétheia* y concibe a la Bildung como un proceso de apropiación del modo como el ser humano se encuentra, en cada caso, abierto a lo ente. Esto es un proceso por el cual es ser humano puede alcanzar, estrictamente por instantes, una relación libre con su propia esencia. Dicha relación se da sobre la base de una transformación radical de la esencia del ser humano. El acontecimiento de dicha relación se explica dado que, para nuestro pensador, el ser y verdad van más allá de ser meros términos. Éstos son parte *esencial* del ser del ser humano. Y, por ello, la Bildung es el proceso por el cual nos apropiamos de nuestra propia esencia. En este sentido, aquí se afirmó que la Bildung es estrictamente un proceso de *autognosis*.

Del mismo modo, teniendo presente el análisis heideggeriano del modo en que cotidianamente está abierto el ser de lo ente en nuestro tiempo, esto es, la estructura de

emplazamiento que fue caracterizada bajo el término alemán *das Gestell*, se trazó, a partir de la concepción originaria de la *Bildung*, un posible ámbito de *resolución* ante la presente instrumentalización por la cual atraviesa la educación contemporánea. Este ámbito rescata tanto el sentido originario de la *alétheia* como el sentido originario de la *téchne* y los interrelaciona. Según esto los griegos concibieron la *téchne* no únicamente como un hacer técnico, en sentido moderno, sino también como un hacer *poiético* o, si se quiere, como el develamiento de la *alétheia*. De acuerdo con esto, la noción de *Bildung* que puede hacer frente al entramado de la técnica moderna deberá tomar soporte de estos elementos. Así, la *Bildung* se pensará, en contraposición a la visión que la considera como una técnica de auto-mejoramiento del ser humano, como el proceso por el cual el ser humano aprende a morar en su lugar esencial, esto es, aprende a morar poéticamente el su propio *Dasein*.

De estar acompañado por un mayor conocimiento del alemán y del griego, este trabajo pudo haber adquirido matices diferentes. Por ejemplo, en el caso de la contraposición que Heidegger hace en “La doctrina platónica de la verdad” entre los términos *παιδεία* (*paideia*) y *ἀπαιδευσία* (*apaeideusia*) se pudo haber realizado un análisis más minucioso de los mismos, el cual ciertamente hubiera robustecido la tesis principal de este trabajo. Considero, por tanto, que ésta es una de las tareas que quedaron pendientes en este escrito.

Otra tarea que quedó pendiente fue la de analizar la influencia que Werner Jaeger tuvo sobre el pensamiento educativo de Heidegger, ya que, como ciertamente fue señalado con Iain Thomson,³²⁸ Heidegger retoma la noción de *paideia* de la obra magna de este filólogo alemán que se titula *Paideia: los ideales de la cultura griega*. El abrazar estos vínculos entre ambos escritores podría iluminar tanto la importancia que adquiere dicho término en la obra heideggeriana como el contexto académico desde el cual emerge.

Del mismo modo, otra limitación que tuvo este trabajo, ello debido a la extensión y nivel de discusión para el que fue pensada el escrito, fue la de no haber profundizado en la biografía y contexto de Heidegger. Ciertamente, esta labor de contextualización histórica podría haber construido una urdimbre sobre la cual, posteriormente, sería posible interpretar las transformaciones del pensamiento educativo heideggeriano. En particular, considero que sería interesante hacer un análisis, por un lado, de la relación entre la participación política de Heidegger en el Partido Nazi, su famoso discurso de toma de rectorado de la Universidad de Friburgo de 1933 titulado “La autoafirmación de la Universidad alemana”, el contexto del pensamiento heideggeriano en torno a *Ser y tiempo* y la filosofía de la educación que nuestro

³²⁸Thomson, Iain. *Heidegger on Ontotheology. Technology and the Politics of Education*, p. 156

pensador sostiene en ese entonces; y, por el otro, hacer un análisis de la relación entre el Heidegger que vive el final de la Segunda Guerra Mundial, la expulsión de la universidad, el famoso silencio de nuestro pensador en años de la posguerra, la *Kehre* y el pensamiento educativo de Heidegger plasmado en dicho contexto. En particular, aquél presente en la compilación de lecciones que se titulan *¿Qué significa pensar?*. Ciertamente, a partir de este análisis, se podría hablar de la *Kehre*, en general, con mayor profundidad y, en particular, en el sentido de su influencia en la mutación del pensamiento educativo heideggeriano.

Finalmente, siendo que Heidegger es un pensador poco comentado en el campo de la filosofía de la educación, considero, en primer lugar, que la aproximación aquí realizada puede ayudar a concederle a este pensador el lugar que se merece dentro del campo. En segundo lugar, estimo que los resultados de esta investigación, en tanto sostienen un diálogo con el vínculo ontología y educación, nos invitan a recapacitar la importancia de esta relación en tanto envuelve un importantísimo aspecto de la educación que merece ser pensado.

Bibliografía

- Escudero, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Vol.1 y 2, Barcelona: Herder, 2016, 390p.
- Dreyfus, Hubert. *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005, 532p.
- Garrido Perriñán, Juan José. “Lichtung en el final de la filosofía y la tarea del pensar. Qué nos tiene que decir el claro del ser” *Tópicos*, n° 53, 2017, pp. 147-174
- Gilardi, Pilar. *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México: Bonilla Artigas Editoriales, 2014, 208p.
- González Valenzuela, Juliana (coord.). *Heidegger y la pregunta por la ética*, México: FFyL UNAM, 2001, 143p.
- Hans-Georg, Gadamer. *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2003, 387p.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994, 225p.
- _____. “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”. Trad. M. Garrido, J. Molinuevo y F. Duque en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos. 2a Ed. 2000, 105p.
- _____. *Filosofía, ciencia y técnica*, Trad. Jorge Acevedo, Santiago: Editorial Universitaria, 1997, 304 p. (Colección el saber y la cultura)
- _____. *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2015, 198p.
- _____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder, 2005, 165p.
- _____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza Editorial, 2011, 154p.
- _____. *¿Qué significa pensar?*, Madrid: Editorial Trotta, 2015, 233p.
- _____. *Ser y tiempo*. 3ª ed. Trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2012, 490p. (Colección estructuras y procesos, Serie filosofía)
- Peters, Michael A. *Heidegger, Education and Modernity*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2002, 228p.
- Rivera, Jorge Eduardo. *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger. Introducción*, Vol. 1, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2008, 125p.

Rivero Weber, Paulina. *Alétheia, la verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*, México: UNAM, 2016, 175p.

Thomson, Iain. *Heidegger on Ontotheology. Technology and the Politics of Education*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, 202p.

Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2012, 190p.