

Doce tesis acerca de la verdad. Heidegger

Jorge Acevedo Guerra

A la memoria de don Jorge Millas. Tuve el honor de asistir al último curso de Teoría del Conocimiento, ofrecido por él en la antigua Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, año 1967.

“Según lo dicho sólo necesitamos pues habituarnos nuevamente a traducir la palabra griega *alétheia*, en lugar de por ‘verdad’ en el sentido de rectitud, por la palabra alemana ‘*Unverborgenheit*’ [no-ocultamiento]. Éste es –se dice con benevolencia–, el mérito del tratado ‘Ser y Tiempo’, que a través de él esta traducción literal de *alétheia* nuevamente se puso en circulación. Desde entonces se traduce *alétheia* ahora por no-ocultamiento y –todo queda igual que antes. Pues con el mero cambio del uso idiomático no se ha ganado absolutamente nada”.¹

En la filosofía de Ortega hay múltiples referencias a Heidegger. Hace relativamente poco, sus “Notas de Trabajo sobre Heidegger” han sido editadas por José Luis Molinuevo y Domingo Hernández Sánchez en la *Revista de Estudios Orteguianos*,² de reciente aparición.³ Si, tal como lo hace Francisco Soler, las clasificamos en críticas y elogiosas y nos detenemos especialmente en estas últimas, hallaremos al menos tres referencias de especial pertinencia respecto a nuestro tema. Según la primera, el libro *Ser y Tiempo* –donde Heidegger hace un replanteamiento que se puede considerar ya como un clásico respecto de la verdad–, “fue un libro genial”.⁴ Consideremos que Ortega no solía usar el calificativo de genial a troche y moche, y menos aún respecto de la obra de un coetáneo. Una segunda referencia indica que en el problema de la verdad Heidegger habría ido hasta lo más profundo y habría alcanzado una suficiente radicalidad, que Ortega echa de menos en otros temas. Dice, en efecto, que en el problema de la verdad Heidegger “se ha ido a fondo y ha descendido hasta la región donde están sus raíces”.⁵ Una tercera referencia señala la coincidencia entre ambos autores respecto de concebir la verdad como *alétheia*⁶ y como estructura de la vida humana (como estructura del *Dasein*, en la terminología de Heidegger). Refiriéndose al “admirable libro de Heidegger titulado *Ser y tiempo*, y publicado en 1927”, dice Ortega que en esa obra se coincidiría con lo planteado por él en sus *Meditaciones del Quijote* respecto de “la interpretación de la verdad como *alétheia*, en el sentido etimológico de ‘descubrimiento, desvelación, quitar un velo o cubridor’ ”, y respecto de la intelección del conocimiento como algo incluido “ ‘en la raíz de la *constitución del hombre*’ ”⁷ (entendamos que Ortega habla del hombre en un sentido muy amplio, y que, por otra parte, de alguna manera se estaría refiriendo con la palabra ‘conocimiento’ a lo que Heidegger llama apertura o estado-de-abierto).

En el § 44 de *Ser y Tiempo* —que es el que principalmente Ortega habría tenido ante la vista para referirse al concepto de verdad en Heidegger—, se afirma que la verdad en su sentido más originario es un carácter del ser del hombre (*Dasein*) y no un atributo posible del enunciado. Recurriendo a una retórica —uso esta palabra en su mejor sentido—, que procuraba ser eficaz en su afán develador, Heidegger lanza allí frases provocativas que procuraban producir un pequeño *shock* al lector encerrado en las habituales concepciones de la verdad. Por ejemplo: 1. “Ser-verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor”.⁸ 2. “Primariamente ‘verdadero’, es decir, descubridor, es el *Dasein*”.⁹ 3. “*El Dasein es ‘en la verdad’*”.¹⁰ Por cierto, Heidegger explica sus afirmaciones de modo tal que después de ellas sus frases dejan de ser provocativas y paradójicas. Pero estas explicaciones, *en el contexto de un pensar radicalmente innovador*, parecen necesitar de una vuelta a ellas una y otra vez, de tal manera que cumplan su papel adverte. El mismo Heidegger nos advierte, en una nota manuscrita marginal que escribió en el ejemplar de *Ser y Tiempo* que usaba en su cabaña de la Selva Negra, que si nos mantenemos dentro del horizonte de la interpretación tradicional de la verdad nunca podrán volverse plenamente comprensibles tesis como las anteriormente indicadas, aunque se hagan especiales esfuerzos para lograrlo, esfuerzos que —como los del propio Heidegger—, él creyó —al parecer, erróneamente—, que serían eficaces cuando redactó el libro.¹¹

(*Ser y Tiempo* habría sido una obra malograda —fracasada, que salió mal—, según Heidegger escribe al crítico literario Max Kommerell, en 1942. “*Sein und Zeit war eine Verunglückung*”. Lo hace notar Günter Figal en su libro *Martin Heidegger zur Einführung*.¹² Para explicitar el juicio de Heidegger respecto de su propia obra, trae a colación una carta que el filósofo dirige a Elizabeth Blochmann el 20 de diciembre de 1935, desde Friburgo; hacia el final de la carta, le dice a su amiga que provisoriamente las hojas se acumulan en una carpeta intitulada *Crítica de Ser y Tiempo*, y que se ha puesto lentamente a entender este libro, respecto del cual conceptualiza más claramente la pregunta directriz; agrega que ve la gran imprudencia introducida en ese libro; pero, añade, quizás es necesario hacer tales ‘saltos’ [*Sprünge*] para tomar cierto impulso [*Sprung*]. Sólo que, concluye, es preciso ahora plantear de nuevo la misma pregunta, pero de manera mucho más original y más libre, tanto respecto de todo lo que se entiende como conforme a la época como de todo lo que es materia de erudición.¹³)

En un libro complementario de *Ser y Tiempo*, *Introducción a la Filosofía*, hace una advertencia tan fuerte como la anterior —o aún más que ella—. Dice allí: “Ese contexto de relaciones (sujeto enunciante, representación, significado, objeto) —que en gran medida constituyen el horizonte de la interpretación tradicional de la verdad—, es tan convincente, resulta tan natural, que, casi sin darse uno cuenta, retorna uno a él una y otra vez”.¹⁴ Por tanto, no sólo es preciso ir alejándose de dicho horizonte hasta dejarlo atrás por completo, sino que hay que estar constantemente en guardia para no recaer en él sin que nos demos cuenta de que la recaída ha ocurrido.

Sea dicho de paso, hay varios textos de Heidegger cuyo origen remite a fechas cercanas a 1927 o coincidentes con ella, año en que se publicó *Ser y Tiempo*. Como *Introducción a la Filosofía* (1928/1929), también lo complementan, y conviene tenerlos presentes como contexto inmediato suyo. Nombro algunos: “*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*” (1923), *El concepto del tiempo*

(1924), *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (1925), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), *Kant y el problema de la metafísica* [Parte Cuarta] (1929), *¿Qué es metafísica?* (1929), *De la esencia del fundamento* (1929), *De la esencia de la verdad* (1930), “*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*” (1929-1930).

En el § 44 de *Ser y Tiempo*, Heidegger trata de ubicarnos en el nivel de la verdad originaria, es decir, en el de la apertura, aperturidad o estado-de-abierto (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. Ya en él nos dice que la apertura (*Erschlossenheit*) culmina en la verdad de la existencia, esto es, en lo que más adelante llamará resolución (*Entschlossenheit*), y, por tanto, remite a ella. Afirma: “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* —la *Entschlossenheit*, la resolución—”.¹⁵ En *Introducción a la Filosofía* se agrega —o se explicita paladinamente, puesto que en *Ser y Tiempo* estaría dicho (o subdicho), sin que se insista en ello en la parte que Heidegger dedica a su propia postura¹⁶ en el § 44—, que la apertura del *Dasein* se radicaliza en la verdad del ser, en “lo que llamamos develamiento o desvelamiento del ser, es decir, el develar el ser (*Enthüllen von Sein*), es decir, verdad ontológica (*ontologische Wahrheit*)”.¹⁷ Pero no es el momento de adentrarse en esas exploraciones que van empujando a interpretaciones de lo más originario de la verdad,¹⁸ las que persistirán en sus ahondamientos dentro del fenómeno en la obra ulterior de Heidegger. Mantengámonos, por ahora, en la parte central del § 44 de *Ser y Tiempo*, titulado *Dasein, aperturidad y verdad*.

Cuando Heidegger habla de apertura, aperturidad o estado-de-abierto (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, se está refiriendo sintéticamente al Ahí (*Da*) del *Dasein*. Analíticamente visto, comprobamos que el Ahí del *Dasein* (estar-en-el-ahí) está constituido por el comprender (*Verstehen*), la disposición afectiva, encontrarse o talante (*Befindlichkeit*) y el discurso o habla (*Rede*). Así como corpóreamente estamos parados en el suelo de una habitación o de una vereda, metafísicamente estamos parados en el Ahí de nuestro *Dasein*. Dicho Ahí es el estar-en de la estructura fundamental *a priori* del *Dasein*, estar-en-el-mundo. El mundo y el existente son los otros momentos¹⁹ constituyentes de tal estructura.

Heidegger dedica los capítulos II y V de la Primera Sección de *Ser y Tiempo* al estar-en como tal del estar-en-el-mundo y, por tanto, al Ahí del ser-ahí (*Da-sein*). Se trata de trece párrafos (§§ 12-13; §§ 28-38) en que se describen existenciales o existenciaros —caracteres del ser del *Dasein*—, que en el § 44 quedan recogidos en uno solo: la apertura (*Erschlossenheit*). Aunque el contexto *inmediato* del concepto de apertura es el tratado *Ser y Tiempo* completo, él remite ante todo a los conceptos referidos en los párrafos antes señalados, puesto que en él se “resumen” todos ellos y se da un paso nuevo. Una de las primeras implicaciones del concepto de apertura la podemos alcanzar mediante la intelección de los conceptos trabajados previamente en el libro y que en él quedan recogidos. Hay que tener presentes, pues, los conceptos de comprender, disposición afectiva y discurso. Pero también es preciso tener ante la vista conceptos que describen fenómenos estrechamente ligados a aquellos, como la interpretación (*Auslegung*) y el enunciado (*Aussage*) —vinculados con el comprender—, y el lenguaje (*Sprache*) —vinculado con el discurso—. Por otro lado, habría que tomar en cuenta los dos ejemplos de disposición afectiva que Heidegger presenta antes del § 44: el miedo (*Furcht*) —dentro de los párrafos ya indicados—, y la angustia (*Angst*) —abordada

en el § 40, con el sugerente título —sugerente en *relación a nuestro tema*—, “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente *de la apertura del Dasein*” (el destacado es mío).

Además, es necesario considerar las maneras cotidianas y caídas en que se dan normalmente los existenciales o existenciaros que constituyen el Ahí del *Dasein*; me refiero a la habladuría (*Gerede*), la curiosidad o avidez de novedades (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*). Por cierto, a esa lista hay que agregar la caída (*das Verfallen*).

La interpretación tradicional de la verdad adolecería de radicalidad suficiente en cuanto ubica el problema, de partida y así definitivamente, en un fenómeno que, sin duda, es importante, pero que es secundario: el enunciado. Allí se instala y de ahí no se mueve. Pero el enunciado es un modo derivado de la interpretación. Y la interpretación, a su vez, es un modo derivado del comprender. Tampoco es, pues, la interpretación el fenómeno más radical en lo que a la verdad se refiere. Y el comprender, *tomado aisladamente*, tampoco sería “el lugar” de la verdad. Consideremos que, por ejemplo, la disposición afectiva, el encontrarse o talante también abre (o cierra). El “mero estado de ánimo” (“*die bloÙe Stimmung*”) —advierde Heidegger—, abre el Ahí más originariamente que toda aprehensión reflexiva o cualquiera reflexión inmanente; “pero también lo *cierra* más obstinadamente que cualquier *no* percepción”.²⁰

Heidegger avanza —o, más bien, retrocede—, hacia la verdad originaria, la verdad de la existencia, lo cual también hace en *Introducción a la Filosofía*, complemento imprescindible — en mi opinión—, de *Ser y Tiempo*. Por lo pronto, en esa obra expone varios temas de esta última de manera más accesible, ya que en ella se recoge un curso —impartido en el primer semestre del curso 1928-1929, en la Universidad de Friburgo—;²¹ además, sus auditores no eran especialistas en filosofía; en fin, podemos pensar que Heidegger se esmeró especialmente en él, ya que se trataba del primer curso que daba en su Universidad de origen, después de haber estado en Marburgo.²²

La manera de referirse a la verdad originaria que hallamos en *Introducción a la Filosofía* es inhabitual en su autor, tal como lo hace resaltar Jean Montenot, editor del libro *Introduction à la pensée de Heidegger*, de Jean Wahl, obra que recoge un curso de Wahl —impartido entre enero y junio de 1946 en la Sorbona—, dedicado, precisamente, al curso de Heidegger que recoge *Introducción a la Filosofía*, el que circulaba en Francia a través de notas tomadas por estudiantes que habían asistido a las lecciones de Heidegger en Friburgo.²³ El tratamiento del problema de la verdad lo realiza Heidegger a través de doce tesis (aunque no sólo de ese modo).

Sea dicho de paso, *Introducción a la Filosofía* no sólo remite al texto de Wahl antes nombrado. También habría tenido un eco significativo en el libro de Xavier Zubiri *El hombre y la verdad*,²⁴ que podría considerarse —según Manuel Jiménez Redondo—, “un impresionante comentario español y una réplica española” a *Introducción a la Filosofía*, planteamiento que se basa, entre otras razones, en el hecho de que Zubiri asistió al curso que sirve de base a la obra de Heidegger.²⁵

Lo novedoso del libro en cuestión respecto de *Ser y Tiempo* lo hallamos, además —y con esto no pretendo agotar la lista de novedades—, en la alusión a otros aspectos de la verdad que en dicho tratado no son enfrentados tan directamente; por ejemplo, se alude —brevemente, es cierto—, a la apertura en el niño y en el hombre prehistórico. El capítulo IV de la Sección Primera —Verdad, Existencia,

Con-ser (*Wahrheit – Dasein – Mit-sein*)—, se inicia con un párrafo, el 15, titulado *El ser descubridora la existencia en el niño y en los primeros tiempos del hombre (Entdeckendsein beim frühzeitlichen und fröhlichlichen Dasein)*.

Las doce tesis²⁶ no se enuncian juntas en un solo lugar, capítulo o párrafo; van apareciendo progresivamente. En el § 21 —*Resumen de nuestra interpretación de la verdad (Zusammenfassung der Interpretation der Wahrheit)*—, dentro del capítulo V de la Sección Primera —El ámbito de la esencia de la verdad y la esencia de la ciencia—, aparecen las primeras ocho tesis.²⁷

En el § 28 —dentro del capítulo siguiente, el VI: Sobre la diferencia entre ciencia y filosofía—, aparecen las tesis nueve, diez y once. El título del párrafo: *Verdad óntica y verdad ontológica. Verdad y transcendencia de la existencia (Ontische und ontologische Wahrheit. Wahrheit und Transzendenz des Daseins)*.²⁸

En el §29 —*El filosofar en tanto que trascender pertenece a la esencia de la existencia humana (Philosophieren als Transzendieren gehört zum Wesen des menschlichen Daseins)*—, se presenta la número doce.²⁹

Las cuatro primeras tesis aluden al momento *mundo* de la estructura fundamental *a priori* del *Dasein*, estar-en-el-mundo, considerando de manera especial los entes intramundanos no humanos, aunque, por cierto, destacando el decisivo papel del *Dasein*, el ente que en cada caso somos nosotros mismos.

Sobre la base de que la verdad en su sentido originario y radical es *desocultamiento (Unverborgenheit)*, *patencia (Offenbarkeit)* del ente,³⁰ Heidegger comienza a enunciar las tesis. En primer término, se refiere a la *Entdecktheit* y a la *Erschlossenheit*, es decir: 1. Al descubrimiento en el sentido de un quedar descubierto un ente que está-ahí-delante, un ente que tiene el modo de ser de lo *Vorhanden*. 2. Al desocultamiento de la existencia (*Dasein*), a su apertura o alumbramiento.

Tesis 1: “La verdad hay que atribuirle a lo que está ahí-ahí-delante [...], pero en el sentido de que la verdad puede convenir a este ente [...], pero no tiene por qué hacerlo, y en todo caso la verdad no puede contar entre [...] los ingredientes esenciales de lo que está-ahí delante. El desocultamiento del ente que tiene el modo de ser de lo *Vorhanden* [...], de lo que está-ahí-delante [...], es lo que llamamos descubrimiento (*Entdecktheit*), en el sentido de un quedar descubierto ese ente”.³¹ La verdad está vista aquí desde *lo que* se desoculta, desde *lo que* se patentiza, desde *lo* descubierto. Por tanto, *no* desde *el que* desoculta, desde *el que* patentiza, desde *el que* descubre. El cambio de perspectiva hacia este último se hace a continuación, y se lo hace de manera necesaria, puesto que la primera vista respecto de la verdad sería ininteligible sin la segunda, ya que, como se verá en la tesis 4, el descubrimiento *del ente intramundano* se funda en la apertura *del Dasein* que lo descubre.

Tesis 2: “Si lo que está-ahí-delante queda desoculto [...], es decir, cuando el descubrimiento (*Entdecktheit*) fácticamente existe [...], ello ocurre porque existe una existencia (*Dasein*) descubridora, es decir, un ente a cuya estructura de ser pertenece el ser él abierto [...], pertenece el ser él un Ahí (*Da*). El *Dasein* es ente que por sí mismo [...] viene desoculto. Este desocultamiento del *Dasein* es lo que llamamos apertura, alumbramiento (*Erschlossenheit*)”.³² Con agudeza, Jiménez Redondo justifica su traducción de *Erschlossenheit* por apertura y alumbramiento. En nota, señala que “*erschliessen* significa: abrir, alumbrar (una fuente, un venero, una mina)”; agrega que también significa “inferir, sacar (una conclusión)”,³³

con lo que aludiría a algo derivado del abrir o alumbrar originario, algo que —por tanto—, sigue dependiendo, de manera explícita o tácita, de aquello de que depende. Eso sugiere que la lógica demostrativa —que es aquella con que habitualmente operan los que se dedican a la disciplina llamada Lógica—, remite, como a su fundamento, a una lógica mostrativa, que es la que Heidegger ha procurado cultivar y hacer ver como la lógica que está en la base de todas las demás, aunque no consiga resultados técnicamente espectaculares, como la otra, ni esté tan desarrollada como ella. Recordemos, a propósito de esto, una palabras de “...poéticamente habita el hombre...” (“...*dichterisch wohnt der Mensch...*”), de Heidegger. Leemos allí: “aquí no necesitamos demostrar nada. Toda demostración es sólo siempre algo que se hace después, una empresa fundamentada en presupuestos. *Según como éstos se establezcan, se puede demostrar todo*”.³⁴

Tesis 3: “Resultan así dos modos fundamentales de desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente, a saber, verdad como apertura (*Erschlossenheit*) y verdad como descubrimiento (*Entdecktheit*)”, entendiendo por descubrimiento, en este contexto y *de manera formalmente terminológica*, el venir descubiertos los entes intramundanos no humanos, lo que está-ahí-delante. Esta tesis sintetiza las dos anteriores. Y agrega una advertencia: “Estos modos [de la verdad] hay que atribuirlos también de modo enteramente diferente [...] al ente que se vuelve manifiesto en ellos”.³⁵ Con esta advertencia, Heidegger nos pone en guardia frente a la posible confusión o insuficiente diferenciación entre *Dasein* —donde hallamos la apertura (*Erschlossenheit*)—, y *Vorhandensein* —donde encontramos el descubrimiento (*Entdecktheit*), tal como ha sido caracterizado más arriba—, entes radicalmente diferentes, aunque esencialmente ligados. A propósito de esto último, recordemos el § 12 de *Ser y Tiempo*: “El carácter fáctico del *factum Dasein*, que es la forma que cobra cada vez todo *Dasein*, es lo que llamamos facticidad. [...] El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente ‘intramundano’, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo”.³⁶ (Heidegger pone la palabra ‘intramundano’ entre comillas porque la está usando en un *sentido inhabitual en él*; en este texto se refiere con ella al *Dasein*. Es preciso tomar en cuenta esta excepción dentro de lo que venimos diciendo, so pena de caer en confusiones terminológicas).³⁷

Tesis 4: “Esta diversidad de atribución de la verdad respecto al *Dasein* y respecto de lo que está-ahí-delante, [...] procede de que también la verdad de lo que está-ahí-delante, descubrimiento (*Entdecktheit*), se funda en la apertura (*Erschlossenheit*), la cual pertenece por su parte a la estructura de ser del *Dasein*. El descubrimiento de lo que está-ahí-delante (*Entdecktheit von Vorhandenem*) sólo es posible a una con la apertura de un *Dasein* (*Erschlossenheit eines Daseins*), es decir, como perteneciente a ella”. Certeramente, el traductor resume el núcleo de la tesis así: la *Entdecktheit* de lo *Vorhanden* se basa en la *Erschlossenheit* del *Dasein*. Agreguemos, siguiendo al autor: y pertenece a la apertura (*Erschlossenheit*). Queda establecida, pues, cierta preeminencia del *Dasein* sobre lo que está-ahí-delante y, por tanto, de la apertura de un *Dasein* (*Erschlossenheit eines Daseins*) sobre el venir descubiertas las cosas (*Entdecktheit von Vorhandenem*). Pero no se deja caer en el olvido que el *Dasein* tiene que comprenderse “como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo”, tal como dijimos anteriormente.

Estas preeminencias están nítidamente planteadas —aunque, por cierto, de otro modo—, en *Ser y Tiempo*. Leemos allí, por ejemplo: “Descubrir es una forma de ser de estar-en-el-mundo. La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando, descubren los entes intramundanos. Éstos llegan a ser lo descubierto. Son ‘verdaderos’ en un segundo sentido. Primariamente ‘verdadero’, es decir, descubridor, es el *Dasein*. Verdad, en sentido derivado, no quiere decir ser-descubridor [...] sino ser-descubierto (estar al descubierto [*Entdecktheit*]). [...] el estar al descubierto [*Entdecktheit*] del ente intramundano *se funda* en la aperturidad [*Erschlossenheit*] del mundo. Ahora bien, la aperturidad [*Erschlossenheit*] es el modo fundamental como el *Dasein* es su Ahí”.³⁸

Las tesis 5 y 6 se refieren al segundo momento del estar-en-el-mundo del *Dasein*, es decir, al existente en cuanto está en el mundo, esencialmente, *con otros* existentes.

Tesis 5: “Pero como el *Da-sein* es esencialmente abierto, el estar juntos *Dasein* y *Dasein* tiene que ser en cada caso un ser uno con otro, un convivir (*je ein Miteinander sein*). *Dasein* es en tanto *Da-sein* esencialmente coestar con... (*Mitsein mit...*). Sólo sobre la base de este *con* del *Dasein* particular del caso son posibles los diversos modos de ser uno para con otro, o de ser uno en relación con otro o respecto de otro, o de ser uno contra otro, o de ser uno sin otro”.³⁹ Somos remitidos, tácitamente, al § 26 de *Ser y Tiempo*. Allí se habla del mismo tema tocado en esta tesis, y constituye su ineludible contexto.

Por una parte, se dice: “ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud (*Fürsorge*). Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados al final, caracterizan el convivir (*Miteinandersein*) cotidiano y de término medio”. En *Ser y Tiempo* se hace una clasificación y una jerarquización de los modos de solicitud o de procurar por otro que vale la pena tomar en cuenta. Dentro de esa tarea, se mencionan y describen brevemente las dos posibilidades extremas *positivas* de la solicitud.⁴⁰ la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora—, que acompañan a los modos *deficientes* e *indiferentes* ya nombrados.

Por otra parte, se aclara quiénes son *los otros* con los que se convive y respecto de los cuales se procura, y se indica el modo en el que hay que entender el *con* cuando se habla de convivir *con* los otros. “ ‘Los otros’ —advierde Heidegger—, 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. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un ‘co’-estar-ahí (*Mit’-Vorhandensein*) dentro de un mundo. El ‘con’ tiene el modo de ser del *Dasein*; el ‘también’ se refiere a la igualdad del ser, como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. ‘Con’ y ‘también’ deben ser entendidos *existencial* y no categorialmente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el *con* (*mithaften*), el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un *mundo en común* (*Mitwelt*). El estar-en es un *coestar* con los otros (*Mitsein mit Anderen*). El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia* (*Mitdasein*)”.⁴¹

A propósito del texto citado, Rivera proporciona —como es sólo en su excelente versión de *Ser y Tiempo*—, valiosas claves de intelección. 1) *Mithaften* es un neologismo violento, que adjetiviza el adverbio “con”, y significaría algo así como

“cónico”, “conal”. 2) “Coestar” (*Mitsein*) significa estar con otros en el mismo mundo, y es una estructura de cada *Dasein*. Todo *Dasein* individual está-con-otros-en-el-mundo; a esta estructura ontológica es a lo que se llama coestar. Nótese la diferencia del coestar (*Mitsein*) respecto de la coexistencia (*Mitdasein*). El coestar es una estructura existencial del *Dasein*; en cambio la coexistencia no es una estructura del *Dasein*, sino que son los otros *Dasein*, el *Dasein* de los demás.⁴²

Tesis 6: Y porque el descubrimiento es por esencia algo abierto, el desocultamiento de lo que está-ahí-delante es algo que necesariamente el *Dasein* siempre ya ha donado. En la apertura del *Dasein* el venir las cosas descubiertas siempre es algo compartido-con, aun cuando fácticamente no esté presente ningún participante⁴³.

El hecho de que la verdad de las cosas sea algo compartido con los demás aunque no haya otros que estén presentes de hecho en torno mío, sería una consecuencia de lo ya planteado en *Ser y Tiempo* acerca del esencial coestar o ser-con (*Mitsein*) que constituye al *Dasein*. “La afirmación fenomenológica: el *Dasein* es esencialmente coestar –advierte Heidegger–, tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende constatar en forma óptica que yo no estoy fácticamente solo, sino que también están-ahí otros de mi propia especie. Si algo así se quisiera decir con la frase que el estar-en-el-mundo del *Dasein* está esencialmente constituido por el coestar, el coestar no sería una determinación existencial que por su forma de ser le correspondiese al *Dasein* desde sí mismo, sino una condición que surgiría cada vez por la presencia de los otros. El coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del *Dasein* es un coestar en el mundo. Tan sólo *en y para* un coestar puede *faltar* el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de éste”.⁴⁴

Tesis 7: “El *Dasein* es esencialmente en la verdad”.⁴⁵ Esta tesis, agrega Heidegger, está íntimamente relacionada con la octava, pero no significan lo mismo. La octava tesis dice *en su comienzo*: “La verdad existe”.⁴⁶ El enunciado escueto de estas tesis es muy chocante. Ambas dan una primera impresión de un optimismo y de un dogmatismo extremos que llaman la atención en un filósofo. A primera vista, nos parece que el *Dasein* suele estar bastante lejos de la verdad. Por otro lado, que la verdad exista, es algo dudoso o, al menos, muy discutible a esta altura de la historia. Pero como ya sugerimos, se trata de afirmaciones en las que Heidegger pone en juego singulares recursos estilísticos precisamente para obligar a pensar con radicalidad al auditor o al lector. Después de lanzar sus frases, da explicaciones que precisan su sentido de tal modo que pierden el carácter chocante que ostentan a primera audición o a primera lectura. Lejos de tener un alcance casi intolerable, sus tesis tienen un significado “modesto”. Ambas están ya en el § 44 de *Ser y Tiempo*.⁴⁷

Varios sentidos –de los múltiples que tiene–, de la palabra verdad son destacados por Heidegger para indicar cuál es el que viene al caso a propósito de la séptima tesis. En primer lugar, verdad puede significar: la verdad acerca de algo. En segundo lugar, verdad también puede significar: todo lo que hay de verdadero, el todo de lo verdadero. La palabra se toma con este significado cuando, por ejemplo, se dice: Dios es la fuente de toda verdad. En tercer lugar, verdad significa la esencia de lo verdadero como verdadero. Y es en este sentido como usamos la palabra verdad cuando decimos que el *Dasein* está por esencia en la verdad.⁴⁸

A partir de esa triple distinción, Heidegger sale al paso de malas interpretaciones de su tesis. La idea de que el *Dasein* está esencialmente en la verdad no significa que esté en posesión de la verdad, en posesión de los últimos y primeros conocimientos decisivos. La tesis sólo dice que la estructura de ser del *Dasein* es el lugar de la esencia de la verdad. *La verdad* no significa aquí ni lo decisivamente verdadero ni todo lo verdadero junto, sino *que sólo significa la esencia de la verdad en tanto que desocultamiento*.⁴⁹

La tesis que afirma que el *Dasein* está en la verdad tampoco quiere decir que el *Dasein* esté fácticamente fuera del error, ni mucho menos que el *Dasein* pudiera (por esencia) no equivocarse nunca. Lo que la tesis hace es empezar expresando la condición de posibilidad del error y de la no-verdad. Pues sólo a un ente que de por sí se mantiene en el desocultamiento puede quedarle algo oculto o encubierto. Aparece el concepto clave de no-verdad (*Unwahrheit*) como quedar oculto (*Verborgenheit*).

Estar en la verdad —carácter del ser del *Dasein*—, es, a la par, estar en la no-verdad, algo destacado en *Ser y Tiempo*. La no-verdad no es primariamente error. Primariamente es ocultamiento, no-desocultamiento. Sobre la base de la no-verdad así entendida se dan modos de ella, que hay que distinguir entre sí, como “la falsedad, el error, la equivocación, la mentira, la falta de sinceridad”.⁵⁰ Y estos modos de la no-verdad son posibles sólo porque el *Dasein* es en la verdad.⁵¹

La tesis 8, más explícitamente formulada, dice: “La verdad existe, es decir, su forma de ser es lo que llamamos *Existenz*, existir, y ésta es la forma en que (o como) algo así como existencia o *Dasein* es”.⁵² Agrega Heidegger más adelante: “el desocultamiento sólo puede ser lo que es en cuanto existente”.⁵³ Se trata, pues, de adscribir radicalmente la verdad al *Dasein*, y no de afirmar dogmáticamente que hay verdad en los sentidos derivados del concepto de verdad (lo decisivamente verdadero, o todo lo verdadero junto).

A propósito de esta tesis, Heidegger entra en polémica con los que manejan, sin más, el concepto de validez, en el sentido que le asigna Lotze, para determinar de manera presuntamente originaria lo que sea la verdad. Para ellos, el lugar originario de la verdad es la oración, el enunciado, el juicio o proposición. “Las oraciones verdaderas, se dice desde Lotze, son en sí válidas con independencia de que se las reconozca y de aquél que las reconoce. Las verdades son algo en sí. Hay ente en sí y verdades en sí”.⁵⁴ También el concepto de *en sí* tal como aparece en este contexto es discutido por Heidegger, con tanta o mayor fuerza que la idea de validez.

Las oraciones verdaderas valen —puede reconocer Heidegger—, “pero esto no significa que la verdad también valga, es decir, que tal ‘valer’ sea su forma de ser. Más bien es a la inversa: porque las oraciones o enunciados no son originalmente verdaderos, es decir, porque las oraciones no son lo originalmente verdadero, es decir, porque las oraciones derivan su verdad de otro sitio, precisamente por eso, la ‘validez’ (*Geltung*) tampoco es la forma de ser original de la verdad, sino que la verdad no es que simple y primariamente valga, sino que existe”,⁵⁵ esto es, *tiene originariamente el modo de ser del Dasein*.

Si el concepto de validez se muestra como secundario y derivado, el de validez en sí (*an sich*) se muestra como absolutamente insostenible. “Hablar de proposiciones verdaderas en sí y de validez o valideces en sí, es un sin sentido, aparte de una superficialidad. Si ningún *Dasein* existiese no habría tampoco ninguna verdad,

pero tampoco ninguna no-verdad. No habría sino la absoluta noche en la que, como Hegel dice, todas las vacas son negras, y en la que, bien miradas las cosas, ni siquiera esto último sería posible”.⁵⁶ El rechazo de Heidegger a lo “en sí” de la verdad de las proposiciones y de una presunta validez en sí no puede ser más tajante.

La conjunción de las tesis 7 y 8 pueden llevar a entender torcidamente lo que quiere decir Heidegger. Se podría creer que lo que él afirma en ellas equivale a entregar la verdad al arbitrio y al gusto humanos. Pero Heidegger no es un simple seguidor de Protágoras (*tal como fue entendido por los griegos*), para quien “la medida de todas las cosas es el hombre, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son”.⁵⁷ Todo lo contrario. “Las tesis ‘la existencia o *Dasein* es en la verdad’ y ‘la verdad existe’ no significan una mala relativización de la verdad, por la que ésta quedase convertida en función del hombre, sino a la inversa: colocan al hombre -por la propia esencia de éste-, ante el ente, de suerte que es así como éste -en tanto que ente esencialmente abierto-, puede orientarse por el ente que en la apertura del ahí (*Da*) del *Da-sein* se vuelve necesariamente manifiesto”.⁵⁸ Más aún: la verdad del enunciado -en la que tanto insiste la concepción habitual de la verdad-, se muestra en este contexto como fundada en la apertura del *Dasein*. “Sólo si el *Dasein* -agrega Heidegger-, en tanto que abierto-descubridor puede orientarse por el ente, podrá hacer sobre él enunciados que se conformen a él”.⁵⁹ Y haciendo una concesión a la concepción habitual, usa el término objetividad como característica de la verdad. Esta concesión -justificada aquí-, no significa que Heidegger sea subjetivista; hablo de concesión porque el filósofo se opone en muchos lugares de su obra a reducir el ser a objeto y a objetividad (y, por tanto, a sujeto y subjetividad). Añade, en efecto: “La esencial pertenencia de la verdad -en tanto que desocultamiento-, al *Dasein* garantiza una posible objetividad (*Objektivität*) de la verdad”.⁶⁰

En relación con lo último, distingue entre una relatividad esencial de la verdad de la mala relativización de la verdad antes señalada. El descubrimiento de la apertura del *Dasein* como lugar originario de la verdad -en vez del enunciado, como supone la concepción habitual-, lo lleva a decir: “Ciertamente, se da una relatividad (*Relativität*) de la verdad que, por cierto, es bien esencial, pero una relatividad que no hace peligrar la objetividad, sino que, al contrario, abre la posibilidad de la riqueza y diversidad de la verdad objetiva”.⁶¹ “ ‘Lugar’ (‘Ort’) -explícita Heidegger poco después-, es aquello por lo que viene determinada la interna posibilidad de algo”.⁶² Hago notar esta definición de *lugar* no sólo para aclarar lo que estoy exponiendo ahora, sino por la superlativa importancia que tiene esa palabra en Heidegger.

Esta relatividad esencial de la verdad -y no hablo de la mala relativización de la verdad ya nombrada-, había sido tocada tangencial y profundamente -como es sólo en Heidegger-, en la parte c del § 44 de *Ser y Tiempo*, y me parece necesario traer a colación algunas frases claves al respecto: “*En virtud de su esencial modo de ser conforme al Dasein, toda verdad es relativa al ser del Dasein. ¿Significa esta relatividad que toda verdad sea ‘subjetiva’? Si se interpreta ‘subjetivo’ como ‘sometido al arbitrio del sujeto’, entonces, ciertamente que no. En efecto, el descubrir, en conformidad con su sentido más propio, sustrae el enunciado al arbitrio ‘subjetivo’ y enfrenta al Dasein descubridor con el ente mismo. Y precisamente porque la ‘verdad’ es, en cuanto descubrir, un modo de ser del Dasein, puede*

estar sustraída a *su* arbitrio. La misma ‘validez universal’ de la verdad arraiga únicamente en el hecho de que el *Dasein* puede descubrir y dejar en libertad al ente en sí mismo. Sólo así este ente puede ser en sí mismo vinculante para todo posible enunciado es decir, para toda mostración que recaiga sobre él”.⁶³

Recapitulando: las cuatro primeras tesis recuerdan el momento *mundo* del estar-en-el-mundo del *Dasein*,⁶⁴ sobre todo, a los entes intramundanos no humanos. Las dos siguientes, la 5 y la 6, recuerdan el segundo momento del estar-en-el-mundo, en el que se alude principalmente a *los otros* hombres. Las tesis 7 y 8 apuntan al tercer momento del estar-en-el-mundo, el *estar-en como tal, visto sintéticamente* como apertura (*Erschlossenheit*).⁶⁵

La tesis 9 conlleva un avance de gran magnitud en este itinerario en que se explora la verdad: la verdad del ente, la verdad óptica no es la verdad más original. La verdad más original es la verdad del ser, la verdad ontológica. El ente puede quedar al descubierto sólo sobre la base de una proyección que es un trascender. Esta proyección no es una proyección puramente humana - como afirmaría Sartre, por ejemplo-, sino que una proyección del ser. Se trata de lo que Heidegger llama comprensión del ser de término medio y vaga en *Ser y Tiempo*. “La comprensión del ser -leemos en *Introducción a la Filosofía*-, es un darse-a-entender-el-ser, un darse la existencia a entender el ser, y ello como proyección (*Entwurf*). Ello implica, primero, un carácter de acción y, segundo y a la vez, una acción que se da algo, que se da a entender algo, que lo toma, lo acepta, lo cual quiere decir: que se atiende a ello y mantiene en ello. Pero acción o hacer no significa aquí producir ópticamente, sino un mostrar-yendo-más-allá, un mostrar trascendiendo”.⁶⁶ Este proyectar el ser o proyección del ser (*Entwerfen von Sein*) es un específico dejar-ser (*Seinlassen*) que viene implicado en todo comportamiento respecto del ente⁶⁷. Este comportamiento no es ocasional, sino que acontece siempre.⁶⁸ Y, como ya se ha dicho de otro modo, “la existencia tiene que haberse dado ya algo así como ser a fin de poder comportarse (o haberse) respecto al ente”.⁶⁹

La proyección de ser es trascendental en cuanto en ella vamos más allá del ente. En la proyección de ser “hemos ido ya siempre más allá del ente, lo hemos sobrepasado, lo hemos rebasado, nos hemos puesto ya *trans* él. Y sólo sobre la base de este quedar por encima de él, sólo sobre la base de haber ascendido por encima de él, se vuelve manifiesto el ente como ente”.⁷⁰ Al quedar por encima (*Übersteigen*) del ente lo llama Heidegger *trascendencia* (*Transzendens*). De ahí que afirme que el *Dasein* como tal es trascendiendo -trascendencia-. “El centro mismo (*Grundwesen*) de la constitución del ente que somos nosotros mismos es ese quedar por encima (*Überstieg*) del ente”.⁷¹

A la altura de la exposición de la tesis 9, Heidegger advierte que en el asunto de la verdad es posible seguir indagando de manera que no se ve límites a la exploración que va empujada en pos de interpretaciones cada vez más originales al respecto. A la par, señala que siendo la verdad constituyente del ser del *Dasein*, una indagación como la indicada “comporta a su vez una interpretación cada vez más radical del *Dasein*”.⁷²

Las tesis se van concatenando. Resume Heidegger: “llegamos así en relación con la esencia de la verdad a una tesis 10 después de haber expuesto en las tesis 1-8 (*cf.* más arriba págs. 161-163) el tránsito desde la verdad del enunciado a la auténtica verdad óptica original, y después de que en la tesis 9 hayamos hecho derivar la verdad óptica de la verdad ontológica (*cf.* más arriba pág. 218)”.⁷³

La tesis 10 —a la cual al enunciar la tesis 9 Heidegger remite de inmediato,⁷⁴ haciendo notar así su íntima vinculación—, dice: “La verdad ontológica (desocultamiento del ser) sólo es a su vez posible si la existencia o *Dasein*, por su propia esencia, puede trascender el ente, es decir, si, en tanto que existente (en tanto que en su ser viene definida por su *Existenz* o su existir), ha trascendido ya siempre el ente. La verdad ontológica se funda en la trascendencia de la existencia o *Dasein*; es verdad trascendental. Pero la trascendencia de la existencia o *Dasein* no se agota a su vez (o a la inversa) en la verdad ontológica (cfr. tesis 11, más abajo, pág. 224)”.⁷⁵ Es la idea de trascendencia la que juega como hilo conductor en las últimas tesis, desde la 9 hasta la 12.

La tesis 10 nos introduce en un círculo. La verdad ontológica, la verdad del ser remite al *Dasein*; específicamente, al trascender el ente por parte del *Dasein*. De ninguna manera, pues, con la verdad ontológica ha quedado atrás todo ente; el *Dasein* —un ente, bien que señalado—, es clave en ella, la posibilita, permite la verdad ontológica.

Más aún: Heidegger entrelaza la verdad óntica con la verdad ontológica. “La verdad ontológica y la verdad óntica guardan entre sí una relación original, correspondiente a la diferencia entre ser y ente. No se trata de dos reinos que simplemente queden uno junto a otro mediante ese ‘y’, sino que el problema es la específica unidad y diferencia entre ambos en esa su co-pertenencia”.⁷⁶ Destaquemos, pues, que entre la una y la otra hay unidad y, a la par, diferencia; la unidad y la diferencia de la verdad óntica y de la verdad ontológica se dan en la insoslayable co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) de la una ‘respecto’ de la otra.

El concepto de trascendencia —hilo conductor de estas consideraciones finales en torno a las 12 tesis acerca de la verdad, como ya indicamos—, permite y obliga a transitar a la próxima tesis. “La trascendencia no es solamente la posibilidad interna de la verdad ontológica e indirectamente también, por tanto, de la óntica, sino precisamente la condición de posibilidad de ese ‘y también’, es decir, de la conexión entre ambas, más aún, de la posibilidad de esa distinción entre ser y ente, sobre la base de la cual podemos hablar de ontología. Esa diferencia la llamamos ‘diferencia ontológica’ ”.⁷⁷ Surge con toda su fuerza un gran tema del pensamiento de Heidegger, recogido en la tesis 11, y que excede de la aproximación a las 12 tesis que estamos realizando. Se trata de la ‘diferencia ontológica’, de la distinción entre ser y ente.

La tesis 11 afirma: “la trascendencia de la existencia o *Dasein* es condición de posibilidad de la diferencia ontológica, es decir, de que pueda producirse (*aufbrechen*: abrirse, romper) algo así como la diferencia entre ser y ente, esto es, de que pueda haber esa diferencia. Pero tampoco en esto se agota la esencia de la trascendencia”.⁷⁸

Que la esencia de la trascendencia no se agote en lo señalado hasta ahora ya estaba insinuado en *Ser y Tiempo*. Consideremos que la Primera Parte del tratado —sólo se publicaron formalmente sus dos primeras secciones, quedando pendientes la Tercera Sección y la Segunda Parte completa—, tiene el intimidante título *La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser*⁷⁹. A la primera frase del título Heidegger agrega una nota manuscrita: “Sólo esto, en la parte publicada aquí”. A la segunda —y tal vez con eso se aludiría a todo el título—, añade la siguiente nota manuscrita: “Cfr. sobre esto el curso del semestre de verano de 1927, dado en

Marburg con el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Los problemas fundamentales de la fenomenología]. Por otro lado, el § 69 de *Ser y Tiempo* se refiere a “La temporeidad del estar-en-el-mundo y el problema de la trascendencia del mundo”. En la introducción del parágrafo leemos una advertencia que nos hace vislumbrar las dificultades para obtener una idea suficiente de trascendencia: “El análisis temático de la constitución tempórea del estar-en-el-mundo nos llevará a las siguientes preguntas: ¿de qué manera es posible algo así como un mundo?, ¿en qué sentido el mundo es?, ¿qué es lo trascendido por el mundo y cuál su manera de trascenderlo?, ¿cuál es la ‘conexión’ entre la ‘independencia’ del ente intramundano y el mundo trascendente? La *exposición ontológica* de estas preguntas no equivale a su respuesta. En cambio ella pone de manifiesto la necesidad de aclarar previamente *las* estructuras en función de las cuales se ha de plantear el problema de la trascendencia”.⁸⁰

La tesis 12 vincula trascendencia y filosofía. “El trascender es filosofar, ya suceda de forma oculta e inexpressa, ya se le aborde expresamente”.⁸¹ Si la trascendencia constituye el fondo de la esencia del *Dasein* humano (*Grundwesen des menschlichen Daseins*),⁸² la filosofía aparece, por tanto, en un lugar preeminente de la existencia del hombre. Por cierto, filosofar es tomado aquí en forma muy amplia —cuando ocurre de manera *oculta e inexpressa*—, y de manera estricta —cuando acontece *expresamente*—. El planteamiento de Heidegger hay que pensarlo de modo oscilante: hacia la filosofía en sentido muy amplio, hacia la filosofía en sentido estricto.⁸³

La tesis se establece en diálogo con la tradición filosófica. Somos remitidos a Platón: al *Fedro* (249 e 4-6) y al *Sofista* (254 a8-b1); los pasajes correspondientes son traducidos —esto es, interpretados—, de peculiar manera por Heidegger. La cita del *Fedro*: “Toda existencia o *Dasein* ha mirado ya en el fondo de su esencia el ente, es decir, aquello que en el ente constituye el ser, o no hubiera podido llegar a convertirse en tal existencia [*Dasein*] fáctica (sin esa mirada al ser)”.⁸⁴ La cita del *Sofista* refiere, en parte, a lo que podría verse con más énfasis en la alegoría o mito de la caverna del Libro VII de la *República*, que Heidegger analiza con detenimiento en *La doctrina de la verdad según Platón*. La cita del *Sofista*: “Pero el filósofo se ha aplicado ya por entero a hacer ver el ente (en tanto que ente, el ser), conceptuándolo mediante una discusión a fondo. Él se mantiene en la claridad de la comprensión del ser, y precisamente por residir en un lugar tan claro, él no es fácil de ver. Pues el ojo del alma de los muchos, es decir, su entender, no es capaz de sostener la vista mirando a lo divino, que queda por encima del ente”.⁸⁵

Somos también remitidos a Aristóteles. El pasaje correspondiente de la *Metafísica* es, como en los casos anteriores, vertido de una manera peculiar: “Y así aquello que desde antaño y ahora y en los tiempos futuros se anda y andará buscando, y aquello en que el buscar y el preguntar fracasan una y otra vez, no es otra cosa que la pregunta qué es el ser”⁸⁶ (Z 1, 1028 b 2 s.). Este texto clave es citado en varias ocasiones por Heidegger. Por ejemplo, al final de su libro *Kant y el problema de la metafísica*⁸⁷ y en su conferencia *¿Qué es eso —la filosofía?*⁸⁸ En este último lugar, con explicaciones y precisiones que no hay en el libro recién señalado.

A propósito de la tesis 12 aparece el concepto de *Gelassenheit* (serenidad, desasimiento) —tan importante en el último Heidegger—, que Jiménez Redondo traduce como “hacer / dejar ser”, o “hacer / dejar estar”. La esencia de lo teoré-

tico —afirma Heidegger—, reside en el dejar-ser (*Seinlassen*) el ente en sí mismo; a dicho dejar-ser lo llama, también, la ‘indiferencia’ metafísica (*die metaphysische Gleichgültigkeit*), la que consiste en una peculiar *Gelassenheit* [hacer / dejar ser, o hacer / dejar estar], en la que el ente en sí mismo viene a palabra (*das Seiende an ihm selbst zu Wort kommt*). “Pero ese dejar-estar, esa *Gelassenheit*, esta ‘dejado-idad’, este ‘dejamiento’ o ‘dejación’, este ‘hacer / dejar estar’ tiene que brotar de una acción original; ella no es otra cosa que esa acción (es decir, no puede consistir en otra cosa que en esa acción)”:⁸⁹ “*Diese Gelassenheit aber muß einem ursprünglichen Handeln entspringen, sie ist nicht anderes*”.⁹⁰

La descripción precedente no coincide plenamente con el concepto de *Gelassenheit* que aparece en el escrito del mismo nombre.⁹¹ Pero, por cierto, salta a la vista que prelude dicho concepto.

Las últimas tesis —desde la 9 hasta la 12—, remiten con fuerza al segundo Heidegger; el de “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” y el de “La pregunta por la técnica”, por ejemplo. En el primer escrito se habla de las figuras históricas del ser. En el segundo, se aborda detalladamente una figura del ser determinada: *das Ge-stell*, la im-posición, lo dis-puesto, la estructura-de-emplazamiento. Teniendo presentes esos textos se torna más inteligible lo que Heidegger afirma en esas tesis.⁹²

De todas maneras, hay problemas que dilucidar frente a ellas. El *Dasein* remitiría ante todo a la existencia humana de Occidente y, a través suyo — de manera indirecta—, al resto de los hombres. El ser se dona al hombre. Mas, el ser se dona eminentemente a Occidente a través de destinaciones muy precisas. Sin lugar a equívocos, Heidegger lo deja meridianamente claro: en *¿Qué es eso —la filosofía?*, establece lo obvio: *philosophía* es palabra que habla en griego;⁹³ por ende, alude directa y primariamente a la tradición instaurada en Grecia y en las colonias griegas del Asia Menor e Italia hace aproximadamente veintisiete siglos. Ante todo, las doce tesis —en especial las cuatro postreras—, apuntan a la tradición de Occidente.

Recepción del artículo: octubre de 2006.

Notas

¹ Martin Heidegger. “*Preguntas fundamentales de la Filosofía*. ‘Problemas’ escogidos de la ‘Lógica’ ”, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2004, p. 77. Trad. de Pablo Sandoval. Edición de Jorge Acevedo (GA 45: “*Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte ‘Probleme’ der ‘Logik’ ” [1937/38], 1984, p. 101. Edición de F.-W. v. Herrmann).

² *Revista de Estudios Ortegaianos* N° 2 y N° 3, Madrid, 2001.

³ Lo de “reciente” es también, claro está, relativo. El N° 1 es de noviembre de 2000. En 2005 aparece el N° 10/11. Considérese que los *Estudios Heideggerianos* —en inglés, francés y alemán—, comenzaron mucho antes, en 1985, y van en el N° 21 (2005). Ambos inicios están separados por lo que Ortega considera el lapso correspondiente a una generación, quince años. ¿Significa eso algo? ¿o es una mera casualidad?

⁴ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Obras Completas*, Tomo VIII, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1962, § 32, p. 306, en nota.

⁵ *Ibid.*, § 29, p. 279. En nota, sin embargo, Ortega atenúa su elogio diciendo que Heidegger, “aunque reconoce, claro es, en general, que el hombre es histórico, [...] no hace esto bueno en su análisis de ningún tema particular”, lo que le habría llevado “al desconocimiento de la historicidad constitutiva de la función ‘verdad’ que es a ésta común con todos los demás ingredientes humanos” (*Ibid.*). Pienso que si Ortega hubiera podido conocer los escritos de Heidegger que en el momento de redactar el *Leibniz* estaban inéditos, probablemente no habría deslizado esta crítica en su elogio. Además, hay que hacer resaltar que este texto —exceptuando algunos fragmentos—, no apareció en vida de Ortega, no está completo, ni alcanzó a ser revisado suficientemente por él para su publicación. (Véase, de Julián Marías, “Exhortación al estudio de un libro”; en *La Escuela de Madrid; Obras*, Vol. VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1960; pp. 437-441: en especial, p. 439). Si hubiera ocurrido eso que no pasó, probablemente las objeciones a Heidegger que encontramos en el *Leibniz* habrían tomado otra forma, se habrían morigerado o no habrían sido formuladas, como lo sugiere la carta de Heidegger a Jaspers del 10 de diciembre de 1949, donde Heidegger señala que ha recibido una carta de Ortega en la que éste le aclara que sus críticas al existencialismo *no* están dirigidas a él (*Cfr.*, Martin Heidegger - Karl Jaspers, *Correspondencia*, Ed. Síntesis, Madrid, 2003. Carta 139, p. 155. Edición de Walter Biemel y Hans Saner. Trad. de Juan José García Norro). Aunque Heidegger considera ingenua la actitud de Ortega —dada la situación que vivía, en que era blanco de innumerables ataques calumniosos—, le dice a Jaspers que de todos modos toma nota de ella.

⁶ Julián Marías ha mostrado la importancia del aporte de Ortega a la idea de la verdad como *alétheia*. Véase, por ejemplo, su “Comentario” a las *Meditaciones del Quijote*, de Ortega, Ed. Revista de Occidente (Colección Selecta), Madrid, 1966. pp. 246 ss. (Esta edición de las *Meditaciones* —que incluye el “Comentario” aludido—, ha sido reeditada por la Ed. Cátedra de Madrid). Además, *Ortega * Circunstancia y Vocación*, Sección III, Cap. VI, sobre todo el apartado 80. Ed. Alianza, Madrid, 1984.

⁷ Cfr., de Ortega, “Pidiendo un Goethe desde dentro”; en *Goethe - Dilthey*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 24 s., en nota. (*Obras Completas*, Tomo IV, ed. cit., 1962, pp. 403 s.). Este texto ha sido comentado por Francisco Soler en *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, pp. 191 ss. Edición de Jorge Acevedo. Lamentablemente, la contraposición entre ambos autores quedó interrumpida en la obra de Soler. Por otra parte, dejo para otra ocasión afinar la coincidencia que habría entre Ortega y Heidegger a propósito de los dos temas aludidos, puesto que ciertas palabras de la nota citada hacen pensar —al menos, a primera vista—, que podría haber diferencias significativas.

⁸ *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 239. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 219. En adelante me referiré a esta obra así: *S. u. Z.*).

⁹ *Ibid.*, p. 241 (*Ibid.*, p. 220).

¹⁰ *Ibid.* (*Ibid.*).

¹¹ *Ibid.*, p. 243, nota b (*Ibid.*, p. 223, nota b; la nota aparece en la p. 444).

¹² Julius Verlag, Hamburg, 4ª. edición, 2003 (1ª. edición, 1992), p. 48.

¹³ Hay versión francesa del epistolario entre Heidegger y Elizabeth Blochmann. Cfr., Martin Heidegger, “*Correspondence avec Karl Jaspers suivi de Correspondence avec Elizabeth Blochmann*”, Éditions Gallimard, Paris, 1996. El segundo epistolario lo traduce Pascal David.

¹⁴ *Introducción a la Filosofía*, Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia, Madrid, 1999, p. 75. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Lo que va entre guiones es mío. (*Gesamtausgabe* (GA: Edición Integral), Vol. 27. *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996. Edición de Otto Saame † y Ina Saame-Speidel. Pág. 66. En adelante me referiré a esta obra así: GA 27: *Einleitung in die Philosophie*). A veces introduzco variaciones en la esclarecedora versión de Jiménez Redondo.

¹⁵ *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 242. Lo que va entre guiones es mío (*S. u. Z.*, p. 221).

¹⁶ Sí lo hace en sus consideraciones “históricas” sobre la verdad, al referirse a Heráclito, Parménides y Aristóteles (*Ser y Tiempo*, § 44, Introducción; pp. 233 s. [*S. u. Z.*, pp. 212 s.]). También lo hace al finalizar la exposición de su propia postura y transitar hacia la segunda sección del libro (*Ibid.*, pp. 249 s. [*S. u. Z.*, p. 230]). En la p. 249 [*S. u. Z.*, p. 230]), a propósito de la frase “Qué significa que el ser ‘es’, cuando debe distinguírsele de todo ente”, pone una nota manuscrita marginal: “Diferencia ontológica”. ¿Quiso subrayar con ella algo que no había sido suficientemente destacado a sus propios ojos en la versión inicial del libro?).

¹⁷ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 218 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 205).

¹⁸ *Ibid.* (*Ibid.*).

¹⁹ La palabra “momento” hay que entenderla en el sentido que le asigna Husserl: un ingrediente de una totalidad inseparable de los demás momentos que la constituyen, de tal manera que cada momento remite a los demás, y los demás a él, siendo inteligibles sólo uno en relación a los otros, y los otros en relación al momento de que se trate.

²⁰ *Ser y Tiempo*, ed. cit., pp. 160 s. (*S. u. Z.*, p. 136).

²¹ Epílogo del Editor. *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 427 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 403).

²² Carta a Jaspers del 24 de septiembre de 1928. En *Correspondencia*, ed. cit., p. 85 (citado por Manuel Jiménez Redondo en su epílogo del traductor. *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 459).

²³ Jean Wahl. *Introduction à la pensée de Heidegger*, Librairie Générale Française, Paris, 1998, pp. 7 ss. Tal vez —indica Montenot, remitiendo a Frédéric de Towarnicki—, Alexander Koyré habría llevado ya en 1929 una copia del curso de Heidegger a Francia.

²⁴ Xavier Zubiri. *El hombre y la verdad* (1966), Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999. Edición de Juan A. Nicolás. Esquema y Resumen de Ignacio Ellacuría.

²⁵ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., pp. 457 s. Más aún. “Diríase —afirma Jiménez Redondo—, que Zubiri incluso se había decidido a acabar el curso de Heidegger, añadiéndole el capítulo sobre ‘filosofía e historia’ que Heidegger anuncia como tercera parte de su curso, pero que no llegó a desarrollar en el curso” (*Ibid.*, p. 457).

²⁶ En el libro de Jean Wahl antes nombrado, el autor dedica varias lecciones —desde la VII a la X (pp. 78 a 128)—, a las tesis sobre la verdad.

²⁷ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., pp. 161 ss. (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, pp. 149 ss.).

²⁸ *Ibid.*, p. 218, p. 223, p. 224 (*Ibid.*, pp. 204 s., p. 209, p. 210).

²⁹ *Ibid.*, p. 227 (*Ibid.*, p. 214).

³⁰ *Ibid.*, p. 161, en nota (*Ibid.*, p. 149, en nota).

³¹ *Ibid.*, pp. 161 s. En la cuarta línea de la página 162 hay una errata. Dice “desolcultamiento”, debiendo decir, claro está, *desocultamiento*. (*Ibid.*, p. 149).

³² *Ibid.*, p. 162.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Conferencia y Artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 171. Trad. de Eustaquio Barjau. Lo cursivo es mío. Lo que destaco nos debe hacer pensar no sólo en la filosofía y los asuntos estrictamente intrafilosóficos, sino también en otros ámbitos del quehacer humano: la política, la economía, la interpretación de la historia, la sociología, la psicología, la moral pública, la bioética (GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, pág. 200).

³⁵ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 162 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 150).

³⁶ *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 82 (*S. u. Z.*, p. 56).

³⁷ Como es sabido, Heidegger es extremadamente cuidadoso en su trato con las palabras. Pero eso no le impide, en última instancia, perder la capacidad de maniobra frente a su propia terminología, tal como lo hace resaltar Jiménez Redondo al comentar que “una de las cosas que el traductor ha aprendido al traducir este libro [*Introducción a la Filosofía*] es cómo Heidegger ‘hace lo que le da la gana’ con su propia terminología, relativizándola, disolviéndola o volviéndola a acuñar a partir de los problemas de la tradición, o abandonándola cuando le conviene o le parece, y a veces por simple comodidad. [...] Leyendo este libro, creo que, por lo demás, puede entenderse por qué cuando en sus clases algún alumno empezaba a emplear vocabulario heideggeriano, Heidegger le cortaba

diciendo: ‘Por favor, aquí no se heideggeriza’ ”. Cfr., *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 462. Epílogo del traductor.

³⁸ En el § 44, ed. cit., p. 241 (S. u. Z., p. 220).

³⁹ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 163. En este lugar hay una errata: dice sólo debiendo decir Sólo. Rivera traduce *Miteinandersein* por convivir y convivencia, aclarando que en los casos en que lo hace se trata de un estar los unos con los otros eminentemente fáctico, a diferencia de la coexistencia (*Mitdasein*), que indica el existir de los otros *Dasein* (Cfr., *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 472 [primera nota a la p. 146; segunda nota a la p. 144]; además, por ejemplo, p. 146, pp. 150 s.) (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 150).

⁴⁰ *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 147 (S. u. Z., p. 122).

⁴¹ *Ibid.*, pp. 143 s. (*Ibid.*, p. 118). Una errata; dice: él «también»; debe decir, el «también». Respecto de la diferencia entre lo existencial y lo categorial, véase, *Ser y Tiempo*, § 9; ed. cit., pp. 69 s. (S. u. Z., pp. 44 s.).

⁴² *Ibid.*, p. 472 (en sus “Notas del traductor”).

⁴³ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 163 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 205).

⁴⁴ *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 145 (S. u. Z., p. 120).

⁴⁵ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 163 (allí se remite a las pp. 217 ss. de la misma obra) (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 150. [Allí se remite a las pp. 204 ss. de la misma obra]).

⁴⁶ *Ibid.* (*Ibid.*).

⁴⁷ Pp. 241 y 247 (S. u. Z., pp. 221 y 227 s.).

⁴⁸ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 164 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 151).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 163 (*Ibid.*)

⁵⁰ *Ibid.*, p. 165 (*Ibid.*, p. 152).

⁵¹ *Ibid.* (*Ibid.*, pp. 152 s.).

⁵² *Ibid.*, p. 163. Después de la frase citada va un punto aparte. En la traducción se pone —seguramente, por errata—, un punto seguido. (*Ibid.*, p. 150).

⁵³ *Ibid.*, p. 166 (*Ibid.*, p. 153).

⁵⁴ *Ibid.* (*Ibid.*).

⁵⁵ *Ibid.* (*Ibid.*).

⁵⁶ *Ibid.* O todos los gatos pardos, agrega Jiménez Redondo, dando el dicho castellano equivalente al que usa Hegel. (*Ibid.*) A este pasaje de la *Introducción a la Filosofía* y a otros ligados con él me refiero, en otro contexto, en mi artículo “La verdad originaria —apertura—, y el concepto de valor”, recogido en el libro “El sentimiento de lo humano en la ciencia, la filosofía y las artes. Homenaje a Félix Schwartzmann”, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2004. Editores: César Ojeda y Alejandro Ramírez. Págs. 93 ss. En especial, pp. 97 ss: ‘Acerca de verdad y valor’

⁵⁷ Heidegger remite al diálogo *Teeteto* de Platón (152 a), donde se recoge la tesis de Protágoras.

⁵⁸ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 167 s. Esto se dice después de un punto aparte. Por errata, aparece después de un punto seguido. (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 155).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 168 (*Ibid.*).

⁶⁰ *Ibid.* (*Ibid.*).

- ⁶¹ *Ibíd. (Ibíd.)*.
- ⁶² *Ibíd. (Ibíd., pp. 155 s.)*.
- ⁶³ *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 247 (S. u. Z., p. 227).
- ⁶⁴ *Ibíd.*, p. 65 (*Ibíd.*, p. 41).
- ⁶⁵ *Ibíd.*, § 44.
- ⁶⁶ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 219 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, pp. 205 s.).
- ⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 219 s. (*Ibíd.*, p. 206).
- ⁶⁸ *Ibíd.*, p. 220 (*Ibíd.*).
- ⁶⁹ *Ibíd. (Ibíd.)*.
- ⁷⁰ *Ibíd. (Ibíd.)*.
- ⁷¹ *Ibíd.*, p. 221. (*Ibíd.*, p. 207). Respecto de la proyección de ser y de la trascendencia envuelta en ella, puede verse una ejemplificación en dos escritos míos: a) “Meditación acerca de nuestra época: una era técnica”, en *Cuadernos de Filosofía* N° 21, Concepción (Chile), 2003; pp. 10 ss. Ahora, también, en la revista electrónica *Observaciones Filosóficas* N° 3, Valparaíso (Chile), 2° semestre de 2006. ISSN 0718-3712. b) *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999, Cap. V; pp. 97 ss.
- ⁷² *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 219 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 205).
- ⁷³ *Ibíd.*, p. 223 (*Ibíd.*, p. 209).
- ⁷⁴ *Ibíd.*, p. 218 (*Ibíd.*, pp. 204 s.).
- ⁷⁵ *Ibíd.*, p. 223 (*Ibíd.*, p. 209).
- ⁷⁶ *Ibíd.*, p. 224 (*Ibíd.*, p. 210).
- ⁷⁷ *Ibíd. (Ibíd.)*.
- ⁷⁸ *Ibíd. (Ibíd.)*.
- ⁷⁹ *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 65. El destacado es mío. (S. u. Z., p. 41).
- ⁸⁰ *Ibíd.*, p. 368 (S. u. Z., p. 351).
- ⁸¹ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 227 (§ 29). (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 214. § 29).
- ⁸² *Ibíd.* (§ 28). (*Ibíd.*, p. 213. § 28).
- ⁸³ Me refiero a esta distinción en el artículo “En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente”; en *Diálogos* N° 81, San Juan (Puerto Rico), 2003, pp. 20 ss. Una versión ampliada de este artículo puede hallarse en *Philosophica* Vol. 26, Valparaíso (Chile), 2003. Accesible en esta dirección electrónica: http://www.euv.cl/archivos_pdf/rev_philosophica_articulo_26.pdf
- ⁸⁴ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 229 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 214).
- ⁸⁵ *Ibíd. (Ibíd.)*
- ⁸⁶ *Ibíd.*, p. 230 (*Ibíd.*, p. 216).
- ⁸⁷ Ed. F. C. E., México, 1993, p. 207. Trad. de Gred Ibscher Roth; revisión de Elsa Cecilia Frost (GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1991. Edición de F. W. von Herrmann. Pág. 246).
- ⁸⁸ *¿Qué es la filosofía?*, Ed. Herder, Barcelona, 2004, pp. 46 ss. Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. (También, *¿Qué es eso de filosofía?*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1960, pp. 30 ss. Trad., notas y observación final de Adolfo P. Carpio). (*Was ist das —die Philosophie?*, Neske Verlag, Pfullingen, ² 1960, pp. 15 ss.).

⁸⁹ *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 228 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, p. 214).

⁹⁰ *Einleitung in die Philosophie*, ed. cit., p. 214. Adviértase el denodado esfuerzo —ciertamente, muy meritorio—, del traductor por presentar de manera clara una idea simple, tan simple que es sumamente difícil de entender.

⁹¹ *Cfr.*, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989. Trad. de Yves Zimmermann (*Gelassenheit*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1959). Sobre el significado de *Gelassenheit* en Heidegger, véase la excelente exposición de Carla Cordua en “Comenzar a pensar”, uno de los escritos recogidos en su libro *Filosofía a destiempo. Seis ensayos sobre Heidegger*, Ediciones de la Universidad Nacional Andrés Bello / RiL Editores, Santiago de Chile, 1999.

⁹² Reenvío, de nuevo, a estos escritos míos: a) “Meditación acerca de nuestra época: una era técnica”; en *Cuadernos de Filosofía* N° 21, Concepción (Chile), 2003. b) *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999 y c) “Hacia una nueva interpretación del hombre. Heidegger”; en *Cuadernos de Filosofía* N° 19, Concepción (Chile), 2001. Ahora, también, en la revista electrónica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile *Cyberhumanitatis* N° 22, Santiago de Chile, Otoño de 2002.

⁹³ *Cfr.*, *¿Qué es la filosofía?*, ed. cit., p. 34 (*Was ist das —die Philosophie?*, ed. cit., p. 7).