



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

La Verdad, el Uno [*das Man*] y la Época Técnica.

Tesis para Optar al Grado de Magíster en Filosofía con mención en Metafísica.

ALUMNO:
Vicente Lapolla Senler.

PROFESOR PATROCINANTE:
Jorge Acevedo Guerra.

Santiago, Chile.
Mayo de 2008.

AGRADECIMIENTOS

A los míos por el tiempo, que ni vuelve ni tropieza.
Al Sistema de Bibliotecas de la Ilustre Municipalidad de Providencia, en especial, a la Biblioteca de Providencia y al Café Literario, refugios en el corazón de la ciudad. Sin ellos este trabajo no habría sido posible.

Al profesor Jorge Acevedo Guerra por su tiempo y disposición a toda prueba y, por supuesto, por su contribución al desarrollo de la filosofía en Chile.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| AGRADECIMIENTOS | 2 |
| RESUMEN | 5 |
| INTRODUCCIÓN | 6 |
| | |
| CAPÍTULO I | |
| HEIDEGGER Y EL CONCEPTO DE LA VERDAD | 15 |
| 1.1 Presentación | 15 |
| 1.2 El concepto tradicional de la verdad y su fundamento ontológico | 20 |
| 1.3 El fenómeno originario de la verdad y el carácter derivado de su concepto tradicional | 25 |
| 1.4 El modo de ser y la presuposición de la verdad | 35 |
| | |
| CAPÍTULO II | |
| HEIDEGGER Y EL CONCEPTO DEL UNO [<i>das Man</i>] | 40 |
| 2.1 Presentación | 40 |
| 2.2 El planteamiento de la pregunta existencial por el quién del Dasein | 41 |
| 2.3 La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano | 43 |
| 2.4 El ser-sí-mismo cotidiano y el uno | 51 |
| | |
| CAPÍTULO III | |
| HEIDEGGER Y LA ÉPOCA TÉCNICA | 56 |
| 3.1 Presentación | 56 |
| 3.2 El concepto tradicional de la técnica y su carácter derivado | 57 |
| 3.3 La técnica moderna y su fundamento ontológico | 65 |
| 3.4 La esencia de la técnica moderna | 72 |
| 3.5 Consideraciones finales en torno a la técnica | 85 |

| | |
|--|-----|
| CAPÍTULO IV | |
| CONCEPTOS FUNDAMENTALES EN ORTEGA | 88 |
| 4.1 La vida personal | 88 |
| 4.2 Apuntes sobre el Pensamiento. Su teurgia y su demiurgia | 93 |
| 4.3 Pensamiento ajuste intelectual con el contorno | 98 |
| | |
| CONCLUSIONES | 100 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 120 |

RESUMEN

Un concepto cruza transversalmente este trabajo de investigación bibliográfico, el de la verdad. Principalmente en Heidegger, aunque también en Ortega. Intentando recuperar su sentido prístino, griego, que lo entiende como $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, des-ocultación, des-velamiento. De modo que, lo que se privilegia es la perspectiva ontológica por sobre la lógica o epistemológica. También se aborda la dimensión social del hombre —el dominio del estado interpretativo público— a través del concepto del uno [*das Man*] que Heidegger desarrolla en el capítulo IV de *Ser y Tiempo* y que, en consecuencia, está circunscrito por la analítica existencial que sirve a la elaboración de la ontología fundamental que nos propone esta obra. Por otra parte, se encontrará en este informe un capítulo dedicado a lo que Heidegger denomina la época técnica —la era atómica— que intenta responder por lo que sea la técnica moderna esencialmente. Así, para el pensador alemán la esencia de la técnica no es de ningún modo algo técnico, sino una figura del ser, lo dis-puesto [*das Ge-stell*], la im-posición, que se ha traducido también como estructura de emplazamiento o com-posición y, a la vez, un modo de la verdad, el des-ocultar pro-vocante. Por último, también encontrará el lector una sección dedicada a Ortega, que comenta un pequeño pero significativo texto que ocupa un lugar relevante en la exposición de su doctrina. Son los *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, en donde el pensador español analiza varios conceptos; el ser, la verdad, el conocimiento, el pensamiento, proporcionándonos una perspectiva original y reveladora de ellos. Finalmente, incorporamos algunas reflexiones en torno del ámbito de lo público, concretamente en torno al ser-con [*Mitsein*] heideggeriano, que impulsan al pensador chileno Humberto Giannini, a partir y en diálogo y disputa con Heidegger, a transformar la perspectiva ontológica del ser-con en una propiamente ética, la experiencia moral, que denomina ser-ante-otro.

SUMMARY

A concept crosses this work of bibliographical investigation cross-sectionally, the one of the truth. Mainly in Heidegger although also in Ortega. Trying to recover its pristine, Greek sense, that it understands like $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. So that, which is privileged is the ontological perspective by on the epistemologic logic or. Also the social dimension of the man is approached through concept of the 'They' [*das Man*] that Heidegger develops in chapter IV of *Being and Time* and that, consequently, is circumscribed by the analytical existencial that serves the elaboration as the fundamental ontology that it proposes this work to us. On the other hand, a chapter dedicated to which was in this report Heidegger denominates the technical time —the atomic age— that tries to respond reason why is the modern technology essentially. Thus for the German thinker the essence of the technique is not none something technical, but a figure of the being, arranged [*das Ges-stell*], the imposition, that has also been translated like the location structure and, simultaneously, a way of the truth, the provocation. Last pro, also will find the reader a section dedicated to Ortega, who comments a small but significant text that occupies an excellent place in the exhibition of its doctrine. They are the *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, in where the Spanish thinker analyzes several concepts; the being, the truth, the knowledge, the thought, providing to us an original and revealing perspective of them. Finally, we incorporated some reflections in winch of the scope of the public, concretely around being-with [*Mitsein*], that impel to the Chilean thinker Humberto Giannini, to start off and in dialogue and disputes with Heidegger, to transform the ontological perspective of being-with into a properly ethical one, the moral experience, that denominates be-before-other.

INTRODUCCIÓN

Lo cierto es que, hace ya algún tiempo, hemos venido siguiendo ‘in-des-carriados’ pero errantes, la maniobra del pensar de Heidegger, a través de la hermenéutica de los seminarios del postgrado que el profesor Jorge Acevedo a desarrollado; incluída, además, una breve excursión hacia la filosofía de Ortega y Gasset. Sus títulos, en orden cronológico, son los siguientes:

- i) El Concepto de la Verdad.
- ii) Conceptos Fundamentales en Ortega y Gasset.
- iii) En torno a *Ser y Tiempo*, de Heidegger.
- iv) Heidegger y la Época Técnica.

Estos señalan, mientan o nombran, temas de gran alcance. Nuestra intención, en este trabajo de investigación que presentamos, es volver sobre ellos, dar un paso atrás [*Schritt zurück*] y retomarlos para hacernos cargo de al menos un hilo conductor de cada uno de estos encabezamientos.

Por lo pronto, el concepto de la verdad, nos parece, es el de mayor impacto, el de más grande alcance, presente en cualquier ámbito; científico, filosófico, artístico, que, a no dudar, subyace bajo cada uno de los títulos arriba indicados. De lo que se trata entonces no es abordarlo en toda su amplitud, trabajo que creemos sería de largo aliento y en alguna medida inabarcable, por lo menos en este nivel, el de la magistratura. La intención es acotarlo incluso dentro del propio ámbito del pensar de Heidegger puesto que, por lo visto, es su gran temática que encontramos a través de toda su meditación, de toda su obra.

De modo que, lo primero que habría que advertir es que Heidegger no pretende entender el asunto de la verdad desde una teoría del conocimiento o del juicio o, si se quiere, desde una perspectiva lógica sino ontológica. Así, para Heidegger la verdad significa ‘cosa’, aquello que se muestra en sí mismo. De forma que la pregunta pertinente sería: ¿por qué la tradición filosófica ‘identifica’ la verdad con el ser? O, más bien, ¿qué expresa la palabra ‘verdad’ cuando la usamos para nombrar al ‘ente’ y al ‘ser’? El análisis que Heidegger desarrolla en *Ser y*

Tiempo parte del concepto tradicional de la verdad, que lo entiende como *adaequatio intellectus et rei*, la buena y antigua tradición, para mostrar su carácter derivado y su fundamento ontológico, la verdad nombrada o entendida como *αἰλήθεια*, como des-velamiento, des-ocultación

Para Heidegger, a la altura de *Ser y Tiempo*, la aperturidad [*Erschlossenheit*], estado de abierto o simplemente apertura de la existencia humana, a la que pertenece también el estar al descubierto [*Entdecktheit*] de los entes intramundanos, los que normalmente llamamos ‘cosas’, constituye la verdad en sentido más originario, primario si se quiere, la verdad en sentido ontológico-existencial, nos dice, fundamento de la verdad entendida como la concordancia del conocimiento con su objeto.

De esta manera, la verdad es interpretada en *Ser y Tiempo*, como un carácter del ser del hombre; el Dasein —la existencia humana— es desocultador. Esto es la aperturidad del Dasein. Noción más radical que instalar el asunto de la verdad en el nivel del enunciado, giro que comienza con Platón y Aristóteles, y que la entiende como rectitud del enunciado. La cuestión de la verdad en *Ser y Tiempo* apunta a un problema ontológico, primario y no secundario, aunque válido en su contexto, como problema lógico o epistemológico. Hay que señalar, sin embargo, que, para Heidegger, la verdad como carácter del ser del hombre siempre está, siempre queda modulada por la verdad del Ser. Así, sus distintos modos van regulando la aperturidad del Dasein. Esta última, como carácter del ser del hombre, reúne varios momentos estructurales: sintéticamente visto, decíamos, ser-en-el-Ahí [*Da*] es la aperturidad; pero analíticamente pensado el ser-Ahí [*Da*] alude al comprender [*Verstehen*], al encontrarse o disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y al habla o discurso [*Rede*]; estos tres momentos constituyen el Ahí del Dasein. A su vez, estos caracteres del ser del hombre, estos existenciales o existenciaros, son componentes de la verdad entendida como *αἰλήθεια*: nosotros, los hombres, desocultamos comprendiendo a través de nuestra disposición afectiva o talante y mediante el habla. Cabe hacer mención que el análisis del momento estructural comprender (§ 31 y siguientes de *Ser y Tiempo*) muestra cómo el interpretar es un modo derivado de él (del comprender) y cómo el enunciado es, a su vez, derivado del interpretar, por tanto, bastante secundario.

Creemos que es pertinente también mencionar, muy brevemente, que cuando Heidegger habla de la *a1lh'qeia*, también se está refiriendo a la *lh'qh*, la no-verdad el ocultamiento, puesto que el estado de abierto, la aperturidad, también es cerrado, al que se refiere como la caída de los momentos comprender, encontrarse y habla. Entonces, la cerrazón u oclusión implícita en la aperturidad se daría en estos modos deficientes [*defizienten Modi*] que denomina: habladuría [*Gerede*], avidez de novedades o curiosidad [*Neugier*], y la ambigüedad [*Zweideutichkeit*] que coligan o se reúnen bajo el concepto de la caída [*Verfallen*] (a los que dedica los §§ 35 al 38 de *Ser y Tiempo*).

En síntesis, lo que se pretende, en esta primera sección de nuestra investigación, es, siguiendo a Heidegger, rehacer el camino que lo lleva a afirmar que la concepción corriente de la verdad, la *adaequatio*, se sostiene, tiene su fundamento ontológico, en la verdad entendida como des-ocultación, como *a1-lh'qeia*.

En cuanto a Ortega, incorporamos, como capítulo, un pequeño pero significativo texto que, en opinión de sus editores, ‘ocupa un lugar relevante en la exposición de su doctrina, pero que ha tenido escasa notoriedad’. Son los *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia*, que en su momento nos pareció una seria objeción al pensar de Heidegger, puesto que Ortega considera que el concepto de ‘ser’ sería un presupuesto, una pre-filosofía, un estado de convicción al que el hombre griego llegó; una creencia que solo se dio en plenitud en ciertos siglos, unos trescientos años, en la Grecia clásica y que sostuvo la idea del conocimiento que ellos tuvieron y que hemos heredado, creencia en el ser que nosotros, los hombres de la época técnica, hemos perdido en gran medida.

Luego de volcarnos, de nuevo, al estudio del pensar de Heidegger, al concluir el seminario sobre los conceptos fundamentales en Ortega, ya no estábamos tan seguros de que la objeción fuera tal. Nos parece sin embargo, un buen ejercicio para las conclusiones de este trabajo que presentamos.

Los *Apuntes sobre el pensamiento* aparecen publicados por primera vez en la Argentina en 1941, en la revista *Logos*, edición de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el cuarto trimestre de ese año y publicado como libro, en forma póstuma, por la

editorial Revista de Occidente, en Madrid el año 1959. Allí, Ortega diagnostica la crisis del intelectual y de la inteligencia por aquella época. Sin embargo, la primera, el paso de un máximo de predominio al fondo del paisaje social, sería para él un problema ‘somero y extrínseco’ si se compara con la situación de la inteligencia por aquellos días. Sería al interior, dentro del Pensamiento mismo en donde habría ocurrido una ‘radical peripecia’, la que podría compararse con la que vivió el hombre del siglo XV europeo en los inicios del modo de pensar moderno. Sin embargo, esta crisis actual, de la primera mitad del siglo XX y que se extendería hasta nuestros días, sería más profunda e imprevista. Entonces, la intención en esta sección, que corresponde al último capítulo de este informe, es hurgar en esa crisis que describe Ortega para, por una parte, desentrañar, esclarecer su filosofía y, por otra, contrastar ese modelo con el pensamiento de Heidegger, especialmente con el que denomina la época técnica o del predominio de la esencia de la técnica.

Sostiene Ortega, en estos *Apuntes sobre el pensamiento*, que el hombre actual siente que la razón debe ser puesta en otro lugar del que hasta ahora ha ocupado en el sistema de acciones que componen, que constituyen nuestra vida. De modo que, la inteligencia, se transformó para él en el gran problema y por ello le resultaba urgente aclarar qué era el Pensamiento. Este es el objetivo esencial que persigue en este breve pero revelador texto del que queremos dar cuenta y, además, insistimos, poner en perspectiva en conjunto con el pensamiento de nuestra época como una era técnica para utilizarlos como un prisma, un instrumento que permita iluminar el momento actual.

Bajo el título ‘En torno a *Ser y Tiempo* de Heidegger’ fueron tratados varios temas. Sostiene el profesor Acevedo que *Ser y Tiempo* es un libro clave dentro del pensamiento filosófico, considerado por muchos como la obra filosófica más importante del siglo XX, a pesar de ser un texto inconcluso agregamos nosotros, y que es preciso entonces volver una y otra vez sobre él, leyéndolo de variadas formas. En el pensamiento de Heidegger, nos informa el profesor Acevedo, hay múltiples referencias a él, algunas anteriores a su edición, 1927, otras posteriores. El objetivo del seminario era, precisamente, destacar ciertos temas relevantes de *Ser y Tiempo* para vincularlos con otras obras que remiten a él; como por ejemplo: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923) o *Introducción a la Filosofía* (1928), con el ánimo de mostrar ‘cómo estas obras se esclarecen unas con otras’. Así, nos detuvimos o reparamos en

conceptos tales como la Cotidianidad [*Alltäglichkeit*], la estructura fundamental a priori estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*]; la Cura o el Cuidado [*Sorge*]; la Facticidad de la existencia humana; el concepto de Significatividad [*Bedeutsamkeit*]; el método fenomenológico con sus tres componentes fundamentales: la reducción fenomenológica, la construcción y la deconstrucción, [*Destruktion, Abbau*], entre otros. Sin embargo, el que estimuló poderosamente nuestro interés fue este del Uno [*das Man*] o el dominio de lo público, que describe al existente que está en el mundo que, al decir de Jorge Eduardo Rivera, es uno de los conceptos fundamentales de *Ser y Tiempo*, al que le hemos dedicado bastante atención y que, normalmente, es nuestra impresión, es mal interpretado o interpretado en forma parcial en el sentido de destacar sus aspectos ‘negativos’, como lo que prohíbe o coarta la libertad de la existencia humana. En cuanto a esto, nos parece que los aportes de Ortega son esclarecedores. El Uno, la gente en la terminología del pensador del Escorial, también nos entrega una serie de repertorios que resuelven por nosotros, de antemano, un sinnúmero de tareas, de casi todo lo que tenemos que hacer señala Ortega, que nos liberan para dedicarnos a otras, que nos permitan desarrollar nuestro más auténtico sí mismo. La sociedad “sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto” apunta Ortega en su mamotreto sociológico *El hombre y la gente*¹.

Nos parece pertinente destacar en este nivel al menos un aspecto en torno al Uno. La descripción que Heidegger hace de lo público está acotada por el curso de la investigación que dirige *Ser y Tiempo*: una analítica existencial, una descripción de la existencia humana, en vistas de replantear la pregunta que interroga por el Ser. De forma que no es un tratado de ética o de filosofía política, de allí que el tema de lo público sea abordado en la medida en que sirve al objetivo de la obra. A pesar de ello, consideramos que es una fértil reflexión, radical, original y originaria que escapa de los formatos habituales de entender lo público y que se sumerge, por así decirlo, en lo imprevisto de lo previsto, lo obvio tan solo en apariencias; en el bajo fondo, en lo arcano del mundo cotidiano, la cotidianidad de término medio [*durchschnittlich*], la medianía [*Durchschnittlichkeit*], o el modo en que nos vivenciamos inmediata y regularmente [*zunächst*]

¹ Cfr., de José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*. Madrid. Revista de Occidente. 1957. En especial la Abreviatura p.23.

und zumeist]; reflexión que descende al hontanar, la raíz que genera y a la vez sostiene lo público como tal.

Por último, respecto del seminario ‘Heidegger y la época técnica’, el objetivo propuesto por el profesor Acevedo fue aproximarnos a ciertos conceptos fundamentales y decisivos del pensamiento de Heidegger en torno a esta cuestión: Dasein, estar-en-el-mundo, la esencia de la técnica, la verdad, entre otros. Consideramos que este seminario, de alguna manera, cierra el círculo abierto por ‘El concepto de la verdad’, puesto que la meditación heideggeriana en torno a la pregunta por la técnica, por lo que en definitiva sea la técnica esencialmente, converge, va a dar a, desemboca, precisamente, en ese concepto de la verdad, insistimos, entendido al modo griego, esto es, la verdad como *αλήθεια*, como desocultación.

Dentro de la abundante bibliografía que entregaba el programa del seminario, destacaba un texto, *La pregunta por la técnica*, que corresponde a una conferencia dictada por Heidegger en el *Auditorium Maximum* de la Escuela Técnica Superior de Munich, el 18 de noviembre de 1953, en el marco de un ciclo de conferencias titulado *Las artes en la época de la técnica*, organizado por la Academia Bávara de Bellas Artes. Allí, Heidegger plantea la necesidad de distinguir entre la técnica y la esencia de la técnica, esto es, aquello que perdura a través de toda técnica sin ser ello mismo un dispositivo técnico que pudiéramos encontrar entre las diversas técnicas. La esencia de la técnica es distinta de los entes técnicos y además ejerce un dominio sobre ellos.

Para Heidegger la esencia de la técnica no es de ningún modo algo técnico, sino una figura del ser, que denomina lo dis-puesto [*das Ge-stell*], la im-posición, que se ha traducido también como ‘estructura de emplazamiento’ o ‘com-posición’, y, a la vez, un modo de la verdad, el desocultar pro-vocante [*herausforderndes Entbergen*].

Frente a la técnica, nos dice Heidegger, podemos adoptar tres posturas básicas, elementales: afirmarla, negarla o considerarla como algo neutro que depende del hombre si se usa para bien o para mal. Heidegger rechaza las dos primeras porque no salen del círculo de lo técnico. Pero también se opone a la tercera vía, la que sería, en principio, la más sensata. Más aún, sostiene que es la peor de las perspectivas que podríamos adoptar, puesto que esta nos ciega completamente para acceder a su esencia.

En el citado texto, *La pregunta por la técnica*, Heidegger parte de la concepción corriente que de ella tenemos, que la entiende como un medio para la obtención de un fin y al mismo tiempo como un hacer del hombre, de allí que la denomine la concepción instrumental y antropológica, afirmando, además, que es una concepción correcta de la técnica, esto es, conveniente, que la describe en forma adecuada, para intentar alcanzar su interpretación verdadera, aquella que desoculta ‘en su esencia a lo que está delante’, en donde acontece lo verdadero o, al menos, para movernos en su cercanía, en torno de ella. En consecuencia, lo que intenta Heidegger en esta meditación es, al menos, introducirnos por el camino en el que podamos experimentar la esencia de la técnica, puesto que ella no es nada técnico.

Para Heidegger la esencia de la técnica habría que buscarla en su relación con la verdad (lo mismo que ocurre con la libertad). La concepción instrumental y antropológica de la técnica, nos dice, es correcta, pero hay que ir más allá. Analiza entonces la instrumentalidad que remite a la causalidad que, a su vez, nos remite a Aristóteles con su doctrina de las cuatro causas y a Platón, especialmente a *El Banquete*, que es de donde Heidegger toma el concepto de *poi'hsiV*. Así, Heidegger llega al convencimiento de que la interpretación verdadera de la técnica debe ubicarse en el terreno de la verdad como *a1lh'qeia*. La idea de la verdad como adecuación es criticada por Heidegger, en especial en *Ser y Tiempo*, aunque en otros lugares la trata con más benevolencia. La clave estaría en no quedarnos empantanados en la verdad entendida como *adaequatio*, sería necesario trascenderla, ir hacia un ámbito más radical.

Heidegger toma tres caminos para llegar a la interpretación verdadera de la técnica; i) analiza la causalidad, enmendando las interpretaciones no griegas de la causa *efficiens* y la causa *finalis*; ii) recurre a la etimología de la palabra ‘técnica’ que mienta tanto lo artesanal como lo artístico y que es un modo de la *poi'hsiV* que, a su vez, nos indica que es un modo del desocultamiento, de la *a1lh'qeia*; y iii) apela a Aristóteles, a la *Ética a Nicómaco* (Libro VI cap. 3 y 4), en donde este define tanto la *e1pisth'mh* como la *te'cnh* como modos de la *a1lh'qeia*. Aquí, Heidegger no insiste en sus diferencias, que la tradición filosófica se ha encargado de destacar, sino que pone el acento en lo que tienen en común; ambos son modos del advenir, del *a1lh'qeu'ein*, de la verdad. Primariamente, ambos son modos del desocultamiento, del conocer, en sentido amplio; ambos mientan un saber, el ser experto en algo.

Heidegger insiste en que la técnica moderna también es un modo del *adverar*, pero no es un producir en el sentido de la *poi'hsiV*, sino en el de pro-vocar; es un des-ocultar pro-vocante [*herausforderndes Entbergen*] modo especialísimo de la verdad, histórico, que solo se habría dado en el mundo occidental europeo y que desde allí se habría extendido hasta hacerse planetario.

Heidegger caracteriza este des-ocultar pro-vocante como un poner [*stellen*] o emplazar que busca no solo abrir y exponer, lo que ocurría con el desocultar poético, sino que este modo de la *alétheia* busca la explotación a ultranza con el mínimo gasto. El abrir y exponer pueden llevarnos a constituir objetos; mientras que la explotación a ultranza constituye lo que Heidegger denomina *constante* o existencias [*Bestand, Bestände*].

Este desocultar pro-vocante que constituye reservas, fondos o stocks, existencias [*Bestände*] se patentiza mediante cinco modalidades caracterizadas por la dirección y el aseguramiento; la técnica moderna descubre las energías ocultas en la naturaleza para transformarlas con el ánimo de acumularlas para ser repartidas y lo repartido, apunta Heidegger, se renueva, se sustituye cambiado. También podemos encontrar estos cinco modos de la desocultación en la vieja técnica artesanal, sin embargo, sin la dirección y el aseguramiento que son los rasgos básicos, primordiales, de la técnica moderna.

Por su parte, este concepto de *constante* o existencia, caracteriza el modo como el desocultar pro-vocante devela lo real. De esta manera, puede ser aplicado a la naturaleza, entonces, la entiende como naturaleza calculable; también puede aplicarse al hombre, así, este es entendido como material o recurso humano; incluso a lo divino, aunque este modo de la verdad se refiere a ello como excluyéndolo, lo divino en esta figura del ser no tiene cabida, no tiene lugar.

Finalmente, nos parece pertinente dar cuenta de un cuadro o esquema, que el profesor Acevedo propuso en las sesiones del seminario, que sintetiza y nos introduce en la intrincada meditación heideggeriana en torno de la técnica moderna, que es la que nos sobresalta y nos hace preguntar por lo que ella sea. Entonces, la im-posición o lo dis-puesto, como figura del Ser, que se corresponde con la verdad en el modo del desocultar pro-vocante; que entiende al

hombre como animal del trabajo, material o recurso humano, descubre lo real como *constante* o existencia en el sentido de reserva, fondo o stock o lo explotable a ultranza. Estos, apunta el profesor Acevedo, son términos técnicos, títulos ontológicos, del meditar de Heidegger acerca nuestra época entendida como una era técnica.

Estos son los temas, en apretada síntesis, los hilos conductores a los que nos referíamos más arriba, de los que queremos dar cuenta en este trabajo de investigación. Consideramos que, sin encarecer, todos ellos son de la más candente actualidad, además de ser abordados por estos autores con una profundidad y una fértil reflexión que bien merecen nuestra atención. Vemos en ellos una plataforma conceptual de gran interés filosófico que hemos intentado aprehender, en la medida de nuestras capacidades, y sobre la que queremos volver para hurgar en su secreto con la intención de poder establecer un diálogo con estos autores y con la Institución con el ánimo de ir, en alguna medida, haciendo algo así como filosofía.

CAPÍTULO I

HEIDEGGER Y EL CONCEPTO DE LA VERDAD

1.1 Presentación

En esta sección trataremos, fundamentalmente, del concepto de la verdad que nos propone Martin Heidegger a partir del § 44, Dasein, aperturidad y verdad, del capítulo VI de *Ser y Tiempo*, El cuidado como ser del Dasein. Allí, el pensador inicia la meditación en torno a esta cuestión afirmando que la filosofía desde sus inicios ha vinculado la verdad con el ser, señalando, además, que al sostener Parménides que es lo mismo pensar y ser, *to: ga:r au1to: noei=n e1sti'n te kai: ei1=nai*², este ‘identifica’ el ser con su ‘comprensión aprehensora’. Esto es ya una pista de la dirección que lleva la reflexión heideggeriana respecto de la verdad: ‘comprensión aprehensora del ser’. Por su parte e introduciéndonos en el sentido que para los pensadores griegos tenía el concepto de la verdad, Heidegger recurre a algunos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles para aseverar que “el fenómeno de la verdad entra en el ámbito —no sólo eso, sino *medio a medio*— de la problemática de la ontología fundamental”³ en vista de replantear, o plantear y desarrollar específicamente, la pregunta que interroga por el ser, que es el objetivo de *Ser y Tiempo* y, en consecuencia, sería pertinente, oportuno reflexionar respecto de lo que sea la verdad en vistas del propósito de dicha obra.

² En las notas marginales del *Hüttenexemplar*, el texto manuscrito de *Ser y Tiempo*, conservado en Marbach la tierra natal de Heidegger, que corresponde al tomo II de la *Gesamtausgabe* (GA) sus obras completas, aparece un comentario a pie de página del propio Heidegger: «*fu'siv* es ya en sí *a1h'qeia*, porque *kru'ptesqai filei=*», porque la naturaleza ama el ocultarse. Nos parece oportuno, sin embargo, hacer notar que Heidegger considera que la interpretación corriente, usual, del fragmento 3 de Parménides —el pensar y el ser son lo mismo— es una tosca y falsa traducción a la que estamos habituados desde tiempos remotos y, aunque esta proposición constituye la directriz de la filosofía occidental, terminó por no ser entendida, por no poder sostener su verdad originaria incluso entre los propios griegos posteriores a Parménides. Para Heidegger la traducción originaria (entendiendo por ‘origen’ el surgimiento desde el estado oculto de la esencia) sería: «la percepción y el ser son recíprocamente correspondientes». Cfr., de Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*. Barcelona. Gedisa. Quinta reimpresión, 2003. Trad. de Angela Ackermann Pilári, p. 128 s.

Del mismo modo, Heidegger traduce la frase del fragmento 123 de Heráclito —la naturaleza ama el ocultarse— de la siguiente forma: «el ser [el aparecer surgiente] tiene en sí mismo la tendencia a ocultarse». Cfr., *Introducción a la Metafísica*, ed. cit., p. 108.

³ Cfr., de Martin Heidegger *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile, ³1997. Trad. de Jorge Eduardo Rivera, p. 234. Lo que va entre guiones corresponde a las citadas notas del *Hüttenexemplar* que el traductor incorporó como notas al pie de página en esta edición.

Quisiéramos detenernos, brevemente, en estas citas seleccionadas por Heidegger, puesto que, así lo creemos, ellas se corresponden con la fuente de la que se nutre su pensamiento. Afirma el pensador alemán que Aristóteles en su esbozo de la historia del descubrimiento de los principios o fundamentos, los *αἰτίαι*, señalaba que sus predecesores “guiados por ‘las cosas mismas’ *se vieron forzados* a seguir indagando: *αὐτὸ τοῦτο παραγμὰ ὡςδοποῖ ἡσὲν αὐτοὶ ὡς οὐκ ἔστιν ἡ ἀλήθεια*.”⁴

No son muchas las citas que introducen esta meditación heideggeriana del concepto de la verdad. En principio son siete textos escogidos que Heidegger traduce en una cierta dirección. Lo que haremos es confrontarlos con algunos connotados intérpretes de habla hispana del texto aristotélico para observar lo que sucede. Esto a propósito de una nota del actual traductor de *Ser y Tiempo*, Jorge Eduardo Rivera, concretamente la correspondiente a la página 235, en la que señala que Heidegger hace una interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles, donde ‘aparentemente’ desprendería consecuencias que no se encontrarían en el texto griego, ‘un caso típico de las traducciones heideggerianas’. Se pregunta entonces si se trataría de una violencia al texto aristotélico. Rivera piensa que no, que es “una fidelidad al espíritu del texto más que a la letra”⁵. Estas consideraciones, entre otras, nos hicieron detenernos en estas citas griegas y confrontarlas con esas otras traducciones para observar *in situ* lo que ocurre. Además de tener la sensación, reiteramos, de que nos instalamos si no en el centro al menos en las cercanías del pensamiento de Heidegger respecto de la verdad en la época de *Ser y Tiempo*. En concreto, nos referimos a las traducciones de la *Metafísica* de Aristóteles hechas por Tomás Calvo Martínez (en adelante T.C.M.); Valentín García Yebra (en adelante V.G.Y.) y Hernán Zucchi (en adelante H.Z.)⁶, las que serán presentadas en este mismo orden.

Respecto de la primera cita, *Met.* A 984 a 18 s., nuestros expertos vierten como sigue: “Sin embargo, al avanzar de este modo, el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando.” (T.C.M.); “Pero, al avanzar así, la cosa misma les abrió el camino y les obligó a investigar.” (V.G.Y.); “Pero, avanzando de esta manera, la realidad misma les señaló el camino a

⁴ *Ibid.*, p. 234.

⁵ Cfr., *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 485. Confróntese además *Introducción a la metafísica*, ed. cit., p. 160.

⁶ Para las referencias completas de estos trabajos remitimos al final de este informe a la sección dedicada a la bibliografía.

seguir y los forzó a una indagación ulterior.” (H.Z.). Esta primera confrontación no dice mucho respecto de la ‘violencia’ que Heidegger haría de los escritos griegos. En general, todos coinciden en la traducción, ciertamente, con algunas variantes estilísticas que no son suficientes para afirmar o negar esta ‘rudeza’ con la lengua griega por la que indagamos.

Una segunda sentencia escogida por Heidegger que inaugura esta meditación acerca de la verdad, *Met.* A 986 b 31, y que apunta en la misma dirección de la cita anterior, afirma: **a1nagkazo'menoV d 1a1kolouqeí=n toi=V fainome'noiV**, y que traduce: “se vio forzado (Parménides) a seguir lo que se mostraba en sí mismo.”⁷ Por su parte, nuestros expertos hispanohablantes vierten: “Pero (Parménides) viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos” (T.C.M.); Pero, viéndose obligado (Parménides) a tener en cuenta los fenómenos” (V.G.Y.); “Pero (Parménides) obligado a atenerse a los fenómenos” (H.Z.). En la traducción de esta sentencia creemos poder advertir ya algo de lo que nos señala Jorge Eduardo Rivera, ‘una fidelidad al espíritu del texto más que a la letra’. El diccionario de griego clásico sostiene que **fainome'noiV** es un modo gramatical de **fai'nw** que mienta una gama de significados: dar a luz, alumbrar, hacer brillar, encender; hacer ver, hacer visible; mostrar, indicar, señalar, designar; manifestar, demostrar; dar a conocer, declarar, explicar; anunciar, presagiar, revelar. Lo que al menos queda de manifiesto es la fuerza denominadora de la lengua griega, que Heidegger subraya en algún otro lugar de su obra.

Insiste el pensador con otra cita, *Met.* A 984 b 10, **u2p 1au1th=V th=V a1lhqeí'aV a:nagkazo'menoi**, que vierte: los filósofos “investigaban forzados por la ‘verdad’ misma”⁸. Acá y de acuerdo con nuestros tres autores confrontacionales, la cita aristotélica es como sigue: **u2p 1au1th=V th=V a1lhqeí'aV, w7sper ei5pomen, a:nagkazo'menoi**; y que traducen “Forzados una vez más, como decíamos, por la verdad misma” (T.C.M.); “Y de nuevo obligados, como hemos dicho, por la verdad misma” (V.G.Y.); “Los filósofos se vieron nuevamente compelidos, como dijimos, por la verdad misma” (H.Z.). Podemos afirmar acá que aunque Heidegger omite un giro del discurso, del que se puede prescindir sin inconvenientes, tampoco en este caso se alejaría ni del texto ni de su ‘espíritu’.

⁷ Cfr., *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 234. Cfr., también el § 7 en la misma obra.

⁸ *Ibíd.*, p. 234.

A continuación, Heidegger apunta que Aristóteles, loc. cit., 983 b 2 y 988 a 20, caracterizaba esta investigación “como un filosofei?n peri: th=V a1lhqei’aV, como un ‘filosofar’ acerca de la ‘verdad’”⁹; la que en los textos de nuestros especialistas españoles aparece como: filosofh’sataV peri: th=V a1lhqei’aV, y que traducen: “Filosofaron acerca de la verdad” (T.C.M.); “filosofaron sobre la verdad” (V.G.Y.); “filosofaron acerca de la verdad” (H.Z.). En esta cita, queda la impresión que Heidegger matiza el texto aristotélico, lo interpreta siguiendo el derrotero del propio discurso que desarrolla en el párrafo que estamos comentando, sin que por ello de ninguna manera su sentido sea violentado.

También caracteriza, esta investigación, a renglón seguido, como “un hacer-ver mostrativo que apunta a la ‘verdad’ y se mueve dentro de su ámbito”¹⁰, a1pofai’nesqai peri: th=V a1lhqei’aV, loc. cit., α , 1, 993 b 17. En esta cita, con la que tuvimos algunas dificultades, quisiéramos partir con la traducción que de ella hace Valentín García Yebra puesto que su versión trilingüe nos permitió contrastar mejor aquello que se sostiene de Heidegger respecto del modo peculiar en que enfrentaba los textos clásicos de la Antigüedad. La cita en esta versión dice: to:n a1uto:n de: pro’ton kai: e1pi: to=n peri: th=V alhqei’aV a1pofhname’non, “Lo mismo sucede con los que se han expresado acerca de la verdad” (V.G.Y.); “Y del mismo modo ocurre con los que han hablado acerca de la Verdad” (T.C.M.); “Otro tanto vale para quienes encararon el problema de la verdad” (H.Z.). En este punto las diferencias saltan a la vista. Debido a ello volvimos a la biblioteca para confrontar nuevamente la referencia, *Metafisica* α , 1, 993 b 17, y lo que acabamos de dejar impreso en este informe es lo que aparece en los textos. De allí que citamos la línea completa en las diversas traducciones. Esa es la referencia que da Heidegger, esa su traducción y esas son las traducciones, con algunos matices, de nuestros especialistas hispanohablantes.

En seguida, sostiene Heidegger que la filosofía es definida por Aristóteles, loc. cit., 993 b 20, como: e1pisth’mh tiV th=V a1lh’qeiaV, como “una ciencia de la verdad”¹¹, que nuestros especialistas traducen: “(Por lo demás, es correcto que) la filosofía se denomine ciencia de la Verdad.” (T.C.M.); th=n filosofian e1pisth’mhn th=V a1lh’qeiaV “la Filosofía sea llamada

⁹ Ibid., p. 234.

¹⁰ Ibid., p. 234.

¹¹ Ibid., p. 234.

ciencia de la verdad” (V.G.Y.); “Acertadamente se llama a la filosofía ciencia de la verdad.” (H.Z.). Aquí nos encontramos nuevamente con diferencias, pero en lo que se refiere al texto griego. El ‘espíritu’ de la sentencia dice lo mismo en todos: es conveniente, es acertado, adecuado que la filosofía sea llamada ciencia de la verdad.

Una última cita, que cierra esta introducción griega del párrafo 44, y que complementa la definición anterior, *Met.*, Γ, 1, 1003 a 21, describe a la filosofía como una: *episth:mh, h8 qewrei= to: o5n ñ4 o5n*, “como una ciencia que contempla al ente en cuanto ente, es decir, desde el punto de vista de su ser.”¹² Por su parte, en nuestros traductores hispanohablantes la cita aparece como sigue: “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen.” (T.C.M.); en nuestro segundo traductor encontramos también diferencias en el texto griego que queremos subrayar: *5Estin e1pisth’mh tiV h7 qewrei= to: o5n ñ3 o5n*, “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo.” (V.G.Y.); “Hay una ciencia que estudia al ente en cuanto ente y las determinaciones que por sí le pertenecen.” (H.Z.).

Sostiene Heidegger que sus reflexiones no apuntan a entender el asunto de la verdad desde una teoría del conocimiento o del juicio, puesto que la verdad significa ‘cosa’, “aquello que se muestra en sí mismo”¹³, se pregunta, entonces, ¿qué expresa la palabra ‘verdad’, si de hecho puede usarse para nombrar el ‘ente’ y el ‘ser’?

Si la verdad está en una “conexión originaria con el *ser*”¹⁴, entonces es pertinente analizar este fenómeno dentro de la descripción de la problemática de la ontología fundamental; analizar la conexión ‘óntico-ontológica’ de ella con el Dasein y con lo que Heidegger denomina la ‘determinación óntica’, la ‘comprensión del ser’. Precisamente, esta última, le permitirá mostrar por qué “el ser va necesariamente junto con la verdad, y esta con aquél”¹⁵.

¹² *Ibid.*, p. 234.

¹³ *Ibid.*, p. 234.

¹⁴ *Ibid.*, p. 234.

¹⁵ *Ibid.*, p. 234.

Ciertamente porque “el ser efectivamente ‘va junto’ con la verdad, —sostiene el pensador alemán— el fenómeno de la verdad ya ha sido tratado”¹⁶ en los párrafos anteriores al 44, aunque no de modo directo ni bajo ese rótulo. Sin embargo, para deslindar, localizar, claramente el fenómeno de la verdad e identificar las dificultades que él presenta, la investigación heideggeriana deberá presentar una nueva metodología dentro de la estructura que articula *Ser y Tiempo*. Partiendo del concepto de verdad, que la tradición filosófica nos ha legado, el análisis heideggeriano pretende mostrar: a) sus fundamentos ontológicos, que harán manifiesto el fenómeno *originario* de la verdad; b) el fenómeno originario de la verdad, a su vez, permitirá mostrar el *carácter derivado* de su concepto tradicional; y c) por último, evidenciar que la indagación por la ‘esencia’ de la verdad necesariamente concierne a la pregunta por el *modo de ser* de la verdad, lo que implica aclarar el sentido ontológico tanto de la afirmación de que ‘hay verdad’ como el modo de la necesidad que ‘nos obliga a suponer’ que ‘hay’ verdad.

1.2 El concepto tradicional de la verdad y su fundamento ontológico

El concepto tradicional de la verdad puede ser presentado, de acuerdo con Heidegger, mediante las siguientes tres tesis:

- i) La verdad se halla en el juicio o enunciado.
- ii) La ‘concordancia’ del juicio con su objeto constituye la esencia de la verdad.
- iii) Aristóteles habría afirmado que la verdad se encuentra alojada en el juicio, e iniciado con ello la definición de la verdad como ‘concordancia’.

Para Heidegger, la definición aristotélica de los ‘estados’ del alma como semejanza o parecido con las cosas —*De Interpret.* 1, 16 a 6—, definición no esencial de la verdad, favoreció la posterior configuración que la interpretó como *adaequatio intellectus et rei*. Al respecto, apunta Heidegger:

“Aristóteles dice: *paqh'mata th=V yuch?V tw?n pragma'twn o2moiw'mata*, las ‘vivencias’ del alma, los *noh'mataV* (‘representaciones’), son adecuaciones de las cosas. Esta afirmación, que de ningún modo se presenta como una explícita definición esencial de

¹⁶ *Ibid.*, p. 234.

la verdad, contribuyó a desarrollar la ulterior formulación de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*.¹⁷

Afirma Heidegger que Tomás de Aquino, siguiendo a Avicena y este a su vez, inspirado en el *Libro de las Definiciones* de Isaac Israelis (siglo X), ocupa *correspondentia* y *convenientia* para referirse a la *adaequatio*.

Por otra parte, nos informa que en el siglo XIX, la teoría del conocimiento de inspiración kantiana, señalaba que esta definición de la verdad como *adaequatio* era expresión de un ‘realismo ingenuo’ incompatible con el giro copernicano de Kant. Sin embargo, sostiene además, que es dentro de este concepto de la verdad, entendido como adecuación o concordancia, en el que, precisamente, se mueve Kant. Prueba de ello son las citas de la *Crítica de la Razón Pura*, que Heidegger reproduce, y que nosotros siguiéndolo, citamos en parte: “¿Qué es la verdad? La definición nominal de la verdad como la concordancia del conocimiento con su objeto se admite y se da por supuesta aquí...”¹⁸

Para Heidegger esta definición de la verdad entendida “como ‘concordancia’ *adaequatio*, ο1μοιῳσιV, es muy general y vacía.”¹⁹ Pero alguna justificación debe de tener —sostiene—, puesto que se mantiene a pesar de las más diversas teorías del conocimiento. Heidegger interroga por los fundamentos de esta ‘relación’ de concordancia entre el *intellectus* y la *res*, que lo lleva a cuestionarse por lo que sea lo que queda implícitamente com-puesto en este todo relacional. Se pregunta, entonces, ¿qué quiere decir, precisamente, ‘concordancia’? Su respuesta señala que “la concordancia de algo con algo tiene el carácter formal de una relación de algo a algo. Toda concordancia, y por ende también la ‘verdad’, es una relación.”²⁰ Lo que no implica que toda relación sea una concordancia. Por ejemplo, el señalar, que es una relación —un signo apunta hacia lo señalado, nos dice— pero que, sin embargo, no es una concordancia del signo con lo señalado. Pero tampoco toda concordancia es verdadera, en el sentido

¹⁷ Cfr., *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 235.

¹⁸ Op. cit., p. 236. Cfr., también, *Crítica de la Razón Pura*, Segunda parte. La Lógica Trascendental, cap. III, División de la Lógica General en analítica y dialéctica, Madrid, Alfaguara, 2003, p. 97. Trad. de Pedro Rivas.

¹⁹ Cfr., *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 236.

²⁰ *Ibid.*, p. 236.

‘tradicional’ de esta última, en el sentido de nombrar la *convenientia*, semejanza u *ο1μοι'wsiv* que encontramos en el concepto tradicional de la verdad. Heidegger ejemplifica esto como sigue: “El número 6 concuerda con 16-10. Los números concuerdan, son iguales, en lo que respecta al cuanto”²¹. Sostiene Heidegger que “la igualdad es *una* forma de la concordancia. A esta última le pertenece estructuralmente algo así como un ‘respecto a’”²². Entonces cabe preguntar, siguiendo estos razonamientos, ¿con respecto a qué concuerdan el *intellectus* y la *res*? En la ‘relación’ de la verdad, advierte, hay que fijar la mirada también en las características de los elementos que la componen. Se cuestiona, esta vez, si el *intellectus* y la *res*, en su modo esencial de ser, ofrecen algo en lo que puedan concordar. Y, si la igualdad es imposible en este caso debido a la falta de homogeneidad de ambos, ¿serán entonces, el *intellectus* y la *res*, semejantes? Afirma Heidegger que el conocimiento debe ‘dar’ la cosa *tal como* ella es, en consecuencia, la concordancia tendría el carácter relacional de un ‘tal como’; ¿cómo se articula esta relación entre el *intellectus* y la *res*? Estas preguntas dejan ver, hacen manifiesto que para la aclaración de la estructura de la verdad no es suficiente suponer este todo relacional. Se hace necesario cuestionar el contexto ontológico que sustenta esta relación. Para ello no es preciso desarrollar una teoría del conocimiento que soporte, que sostenga la relación sujeto-objeto, ni tampoco orientar el análisis hacia una interpretación de la conciencia inmanente de la verdad, recluyéndonos de ese modo al interior de la esfera del sujeto. Tradicionalmente se concede y, a la vez, resulta evidente, que el conocimiento es verdadero. También se puede afirmar que consiste en juzgar. Así, se hace necesario —nos dice— establecer en este último la distinción entre: a) el ‘acto de juzgar’, como ‘proceso psíquico *real*’ y b) ‘lo juzgado, como contenido *ideal*’. Mientras el primero ‘está presente o no’, del segundo ‘se dice que es verdadero’ o falso. Por tanto, la relación de concordancia se situaría, justamente, en ese ‘contenido ideal del juicio’ y afectaría, atañería a la relación entre este contenido ideal y “la cosa real, como aquello *acerca de lo cual* se juzga”²³.

Se cuestiona nuevamente Heidegger si por su modo de ser la concordancia sería real o ideal o ninguna de ellas; cómo debiera entenderse, ontológicamente, la relación entre un ente ideal y algo que está realmente ahí, puesto que, ciertamente, debe haber alguna relación entre estos

²¹ Ibid., p. 236.

²² Ibid., p. 236.

²³ Op. cit., p. 237.

elementos, el contenido ideal de un juicio y el objeto real, y, en el juzgar fáctico, agrega, además debe haber una relación más íntima aun entre el contenido ideal y la ejecución real de un juicio.

Para Heidegger, desentrañar el sentido ontológico de esta relación —*me'qexiV*—, de esta participación, entre lo real y lo ideal es un problema que se ha mantenido por más de dos mil años, justamente, por partir de esta separación que tergiversa el problema desde el inicio y que no ha sido ontológicamente aclarada.

En el acto 'efectivo' de juzgar —sostiene— la separación entre la ejecución real y su contenido ideal es injustificada, pues se parte la realidad efectiva del conocimiento y del juicio en dos maneras de ser o 'estratos' que, al recomponerse, no describen el modo de ser del conocimiento. El psicologismo acierta, afirma, cuando rechaza esta separación, pero tampoco resuelve, ontológicamente, el problema del "modo de ser del acto que piensa lo pensado"²⁴, ni lo distingue como problema.

La dificultad de esta separación del conocimiento entendido como *adaequatio*, lleva a Heidegger a señalar que esta aporía se zanja, necesariamente, mediante el análisis *del* modo de ser del conocimiento. Aclarar esto implica analizar el 'fenómeno' de la verdad, su más propia característica, la que permite deslindarlo de la mera palabrería.

Sostiene el pensador alemán que la verdad se hace fenoménicamente explícita cuando el conocimiento "se acredita *como verdadero*"²⁵; "la auto acreditación —la evidenciación— le da al conocimiento la seguridad de estar en la verdad"²⁶, por consiguiente, afirma Heidegger, la relación de concordancia se aclara, se hace manifiesta "dentro del contexto fenoménico de la evidenciación"²⁷.

A este respecto, Heidegger presenta un ejemplo, el juicio verdadero de alguien que está de espaldas a la pared y que sostiene que un cuadro que está colgado en ella está torcido. Este enunciado, «el cuadro que cuelga en la pared está torcido», se evidencia cuando el que lo dice

²⁴ *Ibid.*, p. 237.

²⁵ *Op. cit.*, p. 238.

²⁶ *Ibid.*, p. 238. Lo que va entre guiones es nuestro.

²⁷ *Ibid.*, p. 238.

voltea y percibe el cuadro torcido en la pared. Se pregunta esta vez: “¿Qué es lo evidenciado en esta evidenciación? ¿Cuál es el sentido de la confirmación del enunciado?”²⁸ ¿Se constata una concordancia del ‘conocimiento’ o de ‘lo conocido’, el juicio, con el artefacto que está en la pared? La respuesta que da Heidegger es tanto afirmativa como negativa y va a depender de la forma en que se interprete, fenoménicamente, la expresión ‘lo conocido’. Al respecto, se cuestiona Heidegger ¿cuál sería la referencia o a qué estaría referido el enunciante cuando juzga algo sin percibirlo sino meramente ‘representándose’? Ciertamente, no a ‘representaciones’ si por ello entendemos el acto de representar algo como un proceso psíquico; tampoco —dice— si por ello entendemos ‘lo representado’ como si fuera una ‘imagen’ del artefacto real que cuelga en la pared. El enunciado no está referido ni a representaciones de las cosas ni a imágenes de ellas, sino que “está referido —en virtud de su sentido más propio— al cuadro real en la pared”²⁹. Solo ello es lo mentado por el enunciado. Cualquier interpretación que coloque aquí alguna otra cosa a la que el enunciado representativo se refiere, tergiversa el contenido fenoménico de eso que el enunciado nombra. “El enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es”³⁰. Por su parte, la percepción evidencia solamente “*que* lo que percibo *es* el mismo ente al que se refería el enunciado”³¹. Lo que comprueba que la enunciación, “el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente, *que* el enunciado *descubre* el ente hacia el que está vuelto”³². Esto es lo que Heidegger denomina “el carácter descubridor del enunciado”³³. El conocer que se realiza en este proceso evidenciante queda referido nada más que al ente mismo. Es en este mismo, nos dice Heidegger, donde se gana la comprobación. Lo que se compara no son representaciones, ni es una concordancia entre un sujeto y un objeto ni tampoco de contenidos de conciencia. “El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo —afirma—, es decir, que *él* es en mismidad tal como el enunciado *lo* muestra y descubre.”³⁴ Lo que es evidenciado es, solamente, “el estar-descubierto del ente mismo, de *él* en el *cómo* de su estar al descubierto. Este estar al descubierto se comprueba cuando lo enunciado, esto es, el ente

²⁸ Ibid., p. 238.

²⁹ Ibid., p. 238.

³⁰ Ibid., p. 238.

³¹ Ibid., p. 238.

³² Ibid., p. 238.

³³ Ibid., p. 238.

³⁴ Ibid., p. 238.

mismo, se muestra *como el mismo*³⁵. Este es el sentido ontológico del conocimiento enunciador, “un *estar vuelto descubridor hacia el ente real mismo*”³⁶ que es posible gracias al mostrarse del ente que le es propio. Por consiguiente, que un enunciado sea verdadero quiere decir que descubre, que muestra, al ente en sí mismo. Mostración que los griegos llamaban **apo’fansiV**, que significa ‘hacer ver’, enunciar, mostrar al ente en su estar al descubierto. La verdad del enunciado, su *ser-verdadero*, debemos entenderlo como un *ser-descubridor*. Así, para el pensador alemán la verdad no tiene, de ninguna manera, la estructura de una concordancia entre el conocimiento y su objeto “en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)”³⁷, y es a su vez posible, ontológicamente posible, por el hecho del ‘estar-en-el-mundo’, estructura fundamental del Dasein, “el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad”³⁸.

1.3 El fenómeno originario de la verdad y el carácter derivado de su concepto tradicional

"Ser-verdadero (verdad) quiere decir ser descubridor"³⁹. Esta es la definición más originaria de la verdad para Heidegger. Contrariamente a lo que se pudiera pensar, no es su intención eliminar la idea de concordancia del concepto de la verdad —reiteramos, la buena y antigua tradición— sino incorporarla como un concepto derivado, óntico, proveniente de su sentido más propio e inicial, más radical. Afirma, además, que esta concepción más originaria no solo no es una definición arbitraria sino que, por el contrario:

"Sólo contiene la *necesaria* interpretación de lo que la más remota tradición de la filosofía antigua ya barruntó en sus orígenes y comprendió al mismo tiempo de un modo prefenomenológico. El ser-verdadero del lo’goV en cuanto apo’fansiV es el a1lhqeu’ein en el modo del a1pofai’nesqai: un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento."⁴⁰

³⁵ *Ibid.*, p. 238-239. Seguidamente Heidegger define lo que entiende por ‘comprobación’: «*mostrarse del ente en mismidad.*» Lo cursivo es del propio Heidegger que además nos remite a E. Husserl y su *Logische Untersuchungen*, tomo II, segunda parte, Investigación VI, y a E. Lask y su *Logik der Philosophie* (1911) además de su *Lehre vom Urteil* (1912).

³⁶ *Ibid.*, p. 239.

³⁷ *Ibid.*, p. 239.

³⁸ *Ibid.*, p. 239.

³⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 239.

En este punto, las referencias son a Aristóteles y a los fragmentos de Heráclito, "los documentos filosóficos *más antiguos* que tratan *explícitamente* del *l'o'goV*"⁴¹. El primero — sostiene Heidegger— en los textos más arriba citados, identifica la *a1lh'qeia* con el *pra=gma* y los *faino'mena*, y "significa las 'cosas mismas', aquello que se muestra, *el ente en el cómo de su estar al descubierto*"⁴², en su peculiar interpretación de los textos griegos.

Por su parte, para Heráclito:

"El *lo'goV* es *fra'zwn o8koV e5cei*—explica como es—, dice cómo se comporta el ente. En cambio, para los que no comprenden, queda oculto, *lanqa'nei*, lo que hacen; *e1pilanqa'nontai*, ellos olvidan, es decir, vuelve a hundírseles en el ocultamiento."⁴³

En consecuencia, concluye Heidegger, "al *lo'goV* le es inherente la no-ocultación, la *a1lh'qeia*"⁴⁴; concluye que *a1lh'qeia* y *lo'goV* van unidos en esta concepción más originaria de la verdad, aunque prefilosófica, que resultaba para ellos, los griegos, algo 'obvio' y que su traducción por la palabra 'verdad', en el sentido 'tradicional' posterior, encubre. Por otra parte, sostiene que esta es la 'justificación fenoménica', de la interpretación 'dogmática' de estas palabras, de estos conceptos que utiliza al inicio de *Ser y Tiempo*. Asimismo, declara que este modo de proceder, que esta constante vuelta a la etimología griega, no es un misticismo, un enajenamiento, un prurito injustificado sino que "forma parte, en definitiva, del quehacer de la filosofía preservar *la fuerza de las más elementales palabras* en que se expresa el *Dasein*"⁴⁵. Un diálogo con la tradición más que bimilenaria del pensamiento.

Así, esta definición de la verdad que nos propone, constituye la "*apropiación originaria*"⁴⁶ de la tradición —sostiene— y lo será más aún al demostrar cómo el carácter derivado del concepto tradicional de la verdad, la concordancia, se sigue de ella.

⁴¹ Op. cit., p. 240.

⁴² *Ibid.*, p. 240. Lo destacado es del propio Heidegger.

⁴³ *Ibid.*, p. 240. Cfr., además el fragmento 1 de Heráclito, por ejemplo, en *Herákleitos*. Editorial Universidad Nacional del Litoral. Rosario, Argentina, 1957 p. 20. Introducción, traducción y notas por Fernando Demaría atendido estrictamente a la séptima edición de la obra *Die Fragmente der Vorsokratike*, de Hermann Diels y Walther Kranz. Lo que va entre guiones corresponde a esta edición.

⁴⁴ Cfr., *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 240.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 240.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 240.

La argumentación es como sigue: la definición heideggeriana completa, señala que la verdad es “un estar al descubierto y ser descubridor”⁴⁷. Esto último, ser-verdadero, en tanto que ser-descubridor, es una forma de ser del Dasein. Por tanto, es una forma de ser del estar-en-el-mundo, su estructura fundamental. Ahora bien, añade, lo que posibilita el descubrir mismo forzosamente debe ser considerado ‘verdadero’ más originariamente. Y son, justamente, los fundamentos ontológico-existenciales, la analítica del Dasein elaborada en *Ser y Tiempo*, los que descubren, por primera vez, el fenómeno más originario de la verdad. Descubrir es una forma de ser del estar-en-el-mundo; la ocupación circunspectiva, tanto como la que solo observa, descubre los entes intramundanos que llegan a ser lo descubierto y, por tanto, verdaderos en un sentido secundario, puesto que primariamente lo es el Dasein.

Afirma Heidegger que los análisis de la ontología fundamental que viene desarrollando en *Ser y Tiempo*, recordemos que estamos a la altura del § 44 y que, en consecuencia, preceden esta meditación acerca de la verdad al menos unas doscientas páginas, muestran que el estar al descubierto de los entes (insistimos, la verdad en sentido secundario en relación con el ser-descubridor del Dasein que sería primario) se funda en la aperturidad del mundo. La aperturidad [*Erschlossenheit*] a su vez, es “el modo fundamental como el Dasein es su Ahí”⁴⁸. La aperturidad, está constituida por la disposición afectiva [*Befindlichkeit*], por el comprender [*Verstehen*] y el discurso o habla [*Rede*]⁴⁹, además de sus ‘modos deficientes’: la habladuría [*Gerede*], la avidez de novedades o curiosidad [*Neugier*] y la ambigüedad [*Zweideutlichkeit*], así como también por la caída [*Verfallen*] y la condición de arrojado [*Geworfenheit*]⁵⁰ modos que le permitirán a Heidegger desarrollar su argumentación respecto del carácter derivado de la verdad entendida como concordancia.

En esta descripción de la verdad originaria, Heidegger pone en juego esta serie de ingredientes o componentes, momentos, que están vinculados, que describen la estructura fundamental del Dasein y que son los fundamentos ontológico-existenciales de esta.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 241.

⁴⁹ *Cfr.*, de *Ser y Tiempo*, ed. cit., el cap. V, El ser-en como tal, parte A: La constitución existencial del Ahí, p. 155 ss.

⁵⁰ *Op. cit.*, cap. V, El ser-en como tal, parte B: El ser cotidiano del Ahí y la caída del Dasein, p. 189 ss.

Sintéticamente visto ya Heidegger definía el ser del Dasein como cuidado [*Sorge*]⁵¹. De manera que, en este, observa, ya se mienta la verdad:

“La estructura del cuidado como *anticiparse-a-sí* —estando ya en un mundo— en medio del ente intramundano, implica la aperturidad del Dasein. El estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad”⁵²

Asimismo, el estar al descubierto de los entes intramundanos es una consecuencia de la aperturidad del Dasein. A través de ella se constituye “el fenómeno *más originario* de la verdad”⁵³. Ella es, la aperturidad del Dasein, el fenómeno más originario de la verdad. La reflexión de los párrafos anteriores —de la Primera Sección, cap. V: El estar-en como tal— que describían la constitución existencial del Ahí y de su ser cotidiano y la caída aludían precisamente a este fenómeno, sostiene el pensador.

Mediante este concepto de aperturidad es que Heidegger está en condiciones de enunciar la siguiente tesis: “*El Dasein es en la ‘verdad’*”⁵⁴; puesto que “en tanto que el Dasein es esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente ‘verdadero’”⁵⁵. Aunque, sin embargo, esta afirmación puede llevar a equívocos en su interpretación, al considerar que la verdad sea, desde esta perspectiva, subjetiva. Señala Heidegger que esta proposición tiene un sentido ontológico, que indica que a la constitución existencial del Dasein le pertenece la aperturidad de su ser más propio, que, sin embargo, hay que precisar. Esto lo hace a través de cuatro sentencias:

- i) “A la constitución de ser del Dasein le pertenece esencialmente la *aperturidad en general*.”⁵⁶ La que contiene la totalidad de las estructuras que han sido presentadas mediante el fenómeno del cuidado [*Sorge*]. El cuidado —que alude al futuro— como anticiparse a sí estando ya en un mundo, implica, por una parte, el ser descubridor del

⁵¹ Cfr., de *Ser y Tiempo*, el cap. VI: El ser del Dasein como cuidado, en especial el § 41, p. 203 ss.

⁵² Op. cit., p. 241.

⁵³ Ibid., p. 241.

⁵⁴ Ibid., p. 241.

⁵⁵ Ibid., p. 241.

⁵⁶ Ibid., p. 241.

Dasein y, por otra, el estar al descubierto de los entes intramundanos, ambos son cooriginarios.

- ii) “A la constitución de ser del Dasein le pertenece, como *constitutivum* de su aperturidad, la *condición de arrojado*”⁵⁷ [*Geworfenheit*] —que alude al pasado— implica que el Dasein en cuanto mío y este concretísimo, está ya en un determinado mundo y un determinado círculo de entes intramundanos. También denominada la facticidad del Dasein.
- iii) “A la constitución de ser del Dasein le pertenece el *proyecto* [*Entwurf*]: el aperiente estar vuelto hacia su poder ser”⁵⁸ —el ser, abriendo, relativamente a su ‘poder ser’, en la traducción de José Gaos—. Este implica que el Dasein puede comprenderse desde el ‘mundo’ y los otros o desde su más propio poder-ser. Esta última posibilidad, constituye para Heidegger, la aperturidad más originaria del Dasein, “*la verdad de la existencia*”⁵⁹.
- iv) “A la constitución de ser del Dasein le pertenece la *caída* [*Verfallen*]. Inmediata y regularmente [*zunächst und zumeist*] el Dasein está perdido en su ‘mundo’.”⁶⁰ El comprender en cuanto proyectarse hacia sus posibilidades de ser se ha instalado allí. Esto es lo que podríamos denominar la condición social del hombre. Heidegger habla del uno [*das Man*] y lo define como “el dominio del estado interpretativo público”⁶¹, esto es, “lo descubierto y abierto lo está en el modo del disimulo y la obstrucción que resultan de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad”⁶²; que resultan como consecuencia de los modos caídos o deficientes de la aperturidad. En estos modos cotidianos de ser, el estar vuelto hacia el ente, la aperturidad, no desaparece, sin embargo, en ellos el Dasein se encuentra desarraigado.

⁵⁷ Ibid., p. 241.

⁵⁸ Op. cit., p. 242. Lo que va entre corchetes es nuestro.

⁵⁹ Ibid., p. 242.

⁶⁰ Ibid., p. 242. Lo que va entre corchetes es nuestro.

⁶¹ Ibid., p. 242.

⁶² Ibid., p. 242.

Esta última descripción es importante, puesto que el estar vuelto hacia el ente en el modo desarraigado, v. g., el ente que aparece en el modo del disimulo, permite a Heidegger sostener que “*a fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la ‘no-verdad’.*”⁶³ Lo que tendrá consecuencias respecto del carácter derivado del concepto tradicional de la verdad que se verán un poco más adelante.

Por lo pronto, advierte Heidegger, estas determinaciones, tanto la ‘caída’ como la ‘no-verdad’, las usa en sentido ontológico, en sentido ‘analítico-existencial’, en consecuencia, describen el modo de ser del Dasein, y, precisamente por ello, debe excluirse cualquier valoración óptica negativa en la interpretación de estos términos. Además de sostener que, ontológicamente hablando, la verdad y la no-verdad son ‘cooriginarias’ (en alemán cooriginariedad se dice *Gleichursprünglichkeit* que literalmente significa ‘la igual originariedad’ apunta Rivera al final de *Ser y Tiempo* en las notas del traductor). De esta manera, la no-verdad implica que el Dasein a la vez que está abierto, también está cerrado. Por tanto, en la cotidianidad [*Alltäglichkeit*] de término medio [*durchschnittlich*] el ente intramundano a la vez que queda abierto también queda cerrado; “queda —en cuanto es algo que puede comparecer intramundaneamente— encubierto (oculto) o disimulado.”⁶⁴ Lo que a su vez implica que el estar al descubierto, la verdad del ente, exige que el Dasein se apropie explícitamente de ella “*en lucha contra* la apariencia y la disimulación”⁶⁵. “La verdad (el estar al descubierto) debe empezar siempre por serle arrebatada al ente. El ente es arrancado al ocultamiento.”⁶⁶ De allí que Heidegger se cuestione si es acaso un azar que para nombrar la esencia de la verdad el griego usase una expresión privativa $\alpha\lambda\text{-}\lambda\eta\prime\kappa\epsilon\iota\alpha$; en este modo de decir la verdad vislumbra el pensador una comprensión originaria aunque preontológica del hecho de que estar-en-la-no-verdad es un momento de la determinación esencial estar-en-el-mundo:

“Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el Dasein ya está siempre en la verdad y la no-verdad. El camino del descubrimiento sólo se

⁶³ Ibid., p. 242.

⁶⁴ Ibid., p. 242.

⁶⁵ Ibid., p. 242.

⁶⁶ Ibid., p. 242.

alcanza en el *kri'nein lo'gv*, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos.⁶⁷

A continuación y en consecuencia, hace notar Heidegger que la condición ontológico-existencial para estar-en-la-verdad y la no-verdad se halla en el modo de ser del Dasein que denomina el proyecto [*Entwurf*] arrojado, momento constitutivo de la estructura del cuidado.

Como resultado de estos análisis del fenómeno de la verdad, de esta investigación ontológico-existencial, afirma, se obtiene al menos dos cosas: primero, que la verdad en sentido más originario es la aperturidad [*Erschlossenheit*] del Dasein, a la que pertenece el estar al descubierto [*Entdecktheit*] de los entes intramundanos; y, segundo, que el Dasein es, cooriginariamente, en la verdad y la no-verdad.

Añade Heidegger que para que estas últimas afirmaciones sean completamente comprensibles al interior de la concepción tradicional de la verdad, entendida como concordancia, se deben cumplir dos condiciones. Por un lado, mostrar que la concordancia tiene su origen en la aperturidad, como una ‘determinada modificación’; y, por otro, mostrar que es el modo de ser de la aperturidad el que hace que su ‘modificación derivada’ comparezca en primer lugar y, a la vez, gobierne la explicación teórica de la estructura de la verdad.

En esta mostración, Heidegger declara que el enunciado y su estructura apofántica (discursiva) se funda en la interpretación, en la hermenéutica y, ‘más originariamente aún’, en el comprender y la aperturidad del Dasein⁶⁸, de allí vendría o provendría la verdad del enunciado como concordancia, fenómeno de carácter derivado de la aperturidad del comprender. Sin embargo apunta, más allá de esta simple indicación de la procedencia de la verdad del enunciado se hace “necesario mostrar ahora *en forma explicita* el carácter derivado del fenómeno de la *concordancia*.”⁶⁹ ¿Cómo ocurre ello? El ocuparse, la ocupación [*Besorgen*], el modo de estar vuelto hacia las cosas del mundo, es descubridor. Ahora bien, a la aperturidad del Dasein

⁶⁷ Op. cit., p. 243.

⁶⁸ En cuanto a esta diferenciación, podríamos afirmar, muy someramente, que el comprender abre; la interpretación articula lo así abierto y el enunciado, que es definido por Heidegger como una mostración que determina y comunica, opera, acontece en lo ya abierto en el comprender o en lo circunspectivamente descubierto, en la interpretación circunspectiva. Cfr., *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 177 ss.

⁶⁹ Cfr., *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 244.

también le pertenece el habla o discurso [*Rede*]. El Dasein se expresa en el enunciado, el estar al descubierto del ente se expresa y se conserva en él, puesto que el estar al descubierto del ente (la verdad) se conserva en el enunciado expresado como aquello ‘acerca de lo cual’ habla. Entonces, el enunciado ‘se convierte de alguna manera’, nos dice Heidegger, en un ente a la mano [*Zuhandenes*], un utensilio o instrumento, “que puede ser recibido y vuelto a decir a otros”⁷⁰. Este enunciado, como un ente a la mano, conserva aún su relación con el ente del cual él es un enunciado, puesto que “el estar al descubierto es siempre un estar al descubierto de...”⁷¹. Sin embargo, ‘el hablar repetidor’ del Dasein, aunque también llega a estar vuelto hacia el ente mismo de que se habla, “está y se considera dispensado de una originaria reejecución del acto descubridor de ese ente.”⁷² El Dasein se apropia de esta experiencia originaria “oyendo decir lo que *se dice*.”⁷³ El sumergirse en lo dicho corresponder al modo de ser del uno. Sin embargo, lo expresado en cuanto tal, conserva el estar vuelto del enunciado hacia el ente descubierto. Ahora bien, si el ente, en su estar al descubierto, debe ser objeto de una apropiación explícita, implica que el enunciado deberá evidenciarse como descubridor. No obstante, el enunciado dicho, expresado es un ente a la mano de manera que, conservando aun su estar al descubierto del ente que le es propio, guarda una relación con el ente descubierto. “La evidenciación de su ser-descubridor significa ahora: evidenciación que tiene *con* el ente el enunciado que conserva el estar al descubierto.”⁷⁴ El enunciado es un ente a la mano, insiste Heidegger, de la misma manera como el ente intramundano con el que él, en tanto descubridor, guarda relación o son correlativamente, como dice Heidegger, entes que está-ahí [*Vorhandenes*]. De forma que, observa, “la relación misma se presenta de esta manera como estando-ahí.”⁷⁵ Sin embargo, la relación estriba, descansa, se sostiene “en que el estar al descubierto que se conserva en el enunciado es siempre un estar al descubierto de... El juicio ‘contiene algo que vale de los objetos (Kant).’”⁷⁶ Al transformarse esta relación en una relación entre cosas que están-ahí, también esta asume el carácter de un estar-ahí. En consecuencia, el estar al descubierto de... se transforma,

⁷⁰ *Ibid.*, p. 244.

⁷¹ *Ibid.*, p. 244.

⁷² *Ibid.*, p. 244.

⁷³ *Ibid.*, p. 244. Lo cursivo es nuestro. Creemos oportuno hacer notar que este «*se*» mienta el uno [*das Man*] del que Heidegger se ocupa en el cap. IV de la Primera Sección de *Ser y Tiempo* y al que nosotros dedicaremos el cap. II de este informe.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 244.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 244.

muta metamorfosea, “en la conformidad que está-ahí de un ente que está-ahí (el enunciado expresado) *con* un ente que está-ahí (el ente del que se habla)”⁷⁷. Y si consideramos la conformidad —agrega Heidegger— solo como una relación entre entes que están-ahí, esto es, “si el modo de ser de los miembros de esta relación es comprendido indiferenciadamente como un mero estar-ahí, entonces la relación se muestra como la concordancia simplemente presente de dos entes que están-ahí”⁷⁸. La verdad como aperturidad se transforma en verdad entendida como concordancia entre entes que están-ahí dentro del mundo:

*“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).”*⁷⁹

El fenómeno existencial del estar al descubierto, que se origina en la aperturidad del Dasein, se transforma en una propiedad meramente presente que, aunque conserva su índole relacional, queda desquiciado en una relación entre cosas que están-ahí. La verdad originaria, como aperturidad y como estar vuelto descubridor hacia el ente descubierto, se transforma en la concordancia de entes que están-ahí dentro del mundo. Así, sostiene el pensador alemán, se demuestra el carácter ontológicamente derivado del concepto tradicional de la verdad, entendido como la concordancia o *adaequatio intellectus et rei*.

Sin embargo, corrientemente, lo óptico pasa fácticamente por ser lo primero y más inmediato, mientras que lo ontológico-existencial queda como lo último. Y esto ocurre, precisamente, por el modo de ser del Dasein que “absorbiéndose en los quehaceres de la ocupación, (...) se comprende desde lo que comparece dentro del mundo”⁸⁰. Así, la verdad, el estar al descubierto, que forma parte del descubrir, es algo que encontramos dentro del mundo,

⁷⁷ *Ibid.*, p. 244-245.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 245.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 245. Lo cursivo y lo destacado es del propio Heidegger.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 245.

“inmediatamente en lo expresado”⁸¹. Pero no solo ello —sostiene Heidegger— sino que, normalmente, la comprensión del ser en general comprende a todo ente, primariamente, como estando-ahí. Esta comprensión ontológica inmediata de la verdad, ‘que primero comparece ónticamente’, comprende el lo’goV, el enunciado, como un l’o’goV tino’V, como un enunciado sobre..., un estar al descubierto de..., pero lo interpreta como algo que está-ahí y en función de su posible estar-ahí. Y, justamente, porque este “estar-ahí es identificado con el sentido del ser en general, no *puede* siquiera surgir la pregunta si acaso este modo de ser de la verdad, y la estructura con que ella se presenta en primer lugar, son o no originarios. *Es la propia comprensión del ser inmediatamente dominante en el Dasein y todavía no superada de un modo radical y explícito la que encubre el fenómeno originario de la verdad.*”⁸²

Los griegos fueron los primeros que desarrollaron esta comprensión inmediata del ser en forma científica e impusieron su dominio, aunque la comprensión ontológica originaria de la verdad, se mantuvo viva en ellos como preontológica. Como ejemplo, apunta Heidegger que Aristóteles jamás sostuvo la tesis de que el ‘lugar’ originario de la verdad se encontrara en el juicio. Más bien afirmaba, sostiene el pensador alemán, que el lo’goV, el decir que primariamente hace ver también puede ocultar, velar; para Aristóteles el lo’goV puede ser tanto descubridor como ocultador. “Esta *doble posibilidad* es lo que hay de característico en el ser-verdadero del lo’goV; el lo’goV es el comportamiento que *puede también encubrir.*”⁸³ Y puesto que Aristóteles jamás defendió la tesis de que el ‘lugar’ de la verdad sea el juicio, continúa Heidegger, menos pudo desplegar el concepto de la verdad desde el lo’goV hacia el puro noei=n, hacia la mera percepción sensible del ser del ente en cuanto tal:

“La ‘verdad’ de la ai5sqhsiV —de la simple percepción, la percepción sensible de algo— y de la visión de las ‘ideas’ es el descubrimiento originario. Y tan sólo porque la no’hsiV —el comprender, la captación intelectual inmediata de algo inteligible— descubre de una manera primaria, también el lo’goV puede tener, en cuanto dianoei=n —en cuanto pensar que discurre, en cuanto interpretar— una función descubridora.”⁸⁴

⁸¹ Ibid., p. 245.

⁸² Ibid., p. 245. Lo cursivo y lo destacado es de Heidegger.

⁸³ Op. cit., p. 246. Lo cursivo es de Heidegger.

⁸⁴ Ibid., p. 246. Lo que va entre guiones es nuestro.

La tesis que sostiene que el juicio es el ‘lugar’ primario de la verdad además de recurrir en forma injustificada a Aristóteles desconoce, precisamente por su contenido, la estructura misma de la verdad. El enunciado verdadero se funda en la aperturidad del Dasein, en el descubrir mismo, y no al revés. “La ‘verdad’ más originaria es el ‘lugar’ del enunciado y la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores).”⁸⁵ En consecuencia, el fenómeno originario de la verdad, su sentido más propio, concierne, pertenece a la constitución fundamental del Dasein; la palabra verdad mienta un existencial.

1.4 El modo de ser y la presuposición de la verdad

De este modo, Heidegger está en condiciones de sostener la siguiente tesis: “‘Hay’ verdad sólo en cuanto y mientras el Dasein es. El ente sólo queda descubierto *cuando* y patentizado *mientras* el Dasein es.”⁸⁶ Esta tesis sostiene, por una parte, que el Dasein está esencialmente en la verdad y, por otra, que la verdad es la aperturidad, esto es, el ser-descubridor y el estar al descubierto del ente. Sin el Dasein la verdad, cualquier verdad, ya sean las leyes de la Física o los principios de la Lógica, “no puede ser.”⁸⁷ Antes que las leyes de Newton fueran descubiertas no eran ‘verdaderas’ —apunta Heidegger— lo que no implica que fueran falsas ni que se volverían falsas si ya no fuera ónticamente posible ningún estar al descubierto; lo que tampoco quiere decir que antes de Newton el ente que ellas muestran en su descubrir no haya sido, sino que, precisamente, es con Newton que ciertos entes se hicieron en sí mismos accesibles para el Dasein:

“Con el estar al descubierto del ente, éste se muestra precisamente como el ente que ya era antes. Esta forma de descubrir es el modo de ser de la ‘verdad’.”⁸⁸

En este sentido, las llamadas ‘verdades eternas’ solo podrán ser demostradas cuando se pruebe que el Dasein es eterno. Mientras ello no ocurra, la frase ‘verdades eternas’ no es más

⁸⁵ Ibid., p. 246.

⁸⁶ Ibid., p. 246.

⁸⁷ Ibid., p. 246.

⁸⁸ Op. cit., p. 247.

que una afirmación fantástica que no se prueba por el hecho de que normalmente es ‘creída’ por los filósofos.

Tenemos, con Heidegger, que toda verdad, en virtud de su esencial modo de ser, es relativa al ser del Dasein, sin embargo, esto no significa de ninguna manera un subjetivismo, que la verdad esté sometida al arbitrio del sujeto, puesto que el descubrir, de acuerdo con su sentido más propio, “sustraer el enunciado al arbitrio ‘subjetivo’ y enfrenta al Dasein descubridor con el ente mismo”⁸⁹. Ciertamente, porque la verdad es un modo de ser del Dasein, en tanto un descubrir, es que puede sustraerse de su arbitrio, de su antojo. La llamada ‘validez universal’ se sostiene en el hecho de que el Dasein puede descubrir y liberar al ente en sí mismo. Solo de este modo puede el ente, en sí mismo, ligar para cualquier posible enunciado o mostración que reincida sobre él. La verdad justamente entendida no es afectada en lo más mínimo por el hecho de que ella dependa ópticamente del llamado ‘sujeto’.

A partir de esta concepción ontológico-existencial de la verdad, es que puede entenderse el sentido de la presuposición de la verdad. Hay verdad porque el Dasein está en la verdad. Lo que significa que no es el Dasein el que la presupone “sino que es *ella* la que hace ontológicamente posible que nosotros podamos *ser* de tal modo que ‘presupongamos’ algo.”⁹⁰ La verdad hace posible la presuposición.

Para Heidegger, presuponer significa comprender algo como el fundamento del ser de un ente. Esta comprensión de un ente en sus vínculos de ser solo se da, solo es posible, gracias a la aperturidad, al ser-descubridor del Dasein. Presuponer la verdad significa para el pensador alemán “comprenderla como algo por mor de lo cual el Dasein es.”⁹¹ Más arriba, a la altura del § 41, El ser del Dasein como cuidado, ya hacia notar Heidegger que “el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”⁹²; el Dasein es un ente al que en su ser le va su más propio poder-ser. A su ser y poder-ser, en tanto estar-en-el-mundo, les pertenece esencialmente la aperturidad y el descubrir. La

⁸⁹ Ibid., p. 247.

⁹⁰ Ibid., p. 247. Lo destacado es de Heidegger.

⁹¹ Op. cit., p. 248.

⁹² Op. cit., p. 214.

estructura del cuidado [*Sorge*] en tanto constitución de ser del Dasein es, de acuerdo con nuestro autor, la presuposición más originaria:

*“Como este presuponerse le pertenece al ser del Dasein, también ‘nosotros’ debemos presuponerlos ‘a nosotros mismos’ en cuanto determinados por la aperturidad.”*⁹³

Heidegger hace notar, sin embargo, que este ‘presuponer’ constitutivo del ser del Dasein es privativo del Dasein mismo y, por tanto, no describe al ente que aunque también es, no es al modo de ser del Dasein. La presuposición de la verdad que determina nuestro ser tiene el modo o sentido de ser del propio Dasein y debemos ‘hacerla’ nosotros, justamente, “porque ella ya *está* ‘hecha’ con el ser del ‘nosotros’”⁹⁴.

Que debamos presuponer la verdad, que ella deba ser en tanto aperturidad del Dasein así como éste debe ser cada vez mío y este concretísimo, todo ello pertenece a la esencial condición de arrojado [*Geworfenheit*] o, lo que es lo mismo en la traducción de José Gaos, el llamado ‘estado de yecto’. Sostiene Heidegger que este es un *factum* y que “‘en sí’ es imposible comprender por qué los entes deban ser *descubiertos*, por qué hayan de ser la *verdad* y el *Dasein*”⁹⁵. La verdad no puede ser demostrada porque el Dasein no puede someterse a sí mismo a demostración. La refutación corriente del escepticismo, esto es, de la negación del ser o, lo que es lo mismo, de la conocibilidad de la ‘verdad’, se queda a medio camino —nos dice Heidegger— puesto que lo que muestra en una argumentación formal es que cuando juzgamos, se presupone la verdad, quedando sin aclarar por qué tiene que ser así y cuál es el sentido ontológico de la necesaria conexión de ser entre la verdad y el enunciado. También queda sin aclarar el modo de ser de la verdad y por qué debemos suponerla, además de su fundamento ontológico en el Dasein. Asimismo, se desconoce que aunque nadie juzgara se presupondría la verdad por el mero hecho de que el Dasein es.

En consecuencia, el escéptico no puede ser refutado por aquel que afirme la concepción corriente de la verdad; así como tampoco esta puede ‘demostrar’ el ser de la verdad. Sin

⁹³ Op. cit., p. 248. Lo cursivo es de Heidegger.

⁹⁴ Ibid., p. 248.

⁹⁵ Ibid., p. 248.

embargo, si el escéptico es, en los hechos, en el modo de ser de la negación de la verdad, agrega Heidegger, no necesita ser refutado, puesto que, en cuanto él es y se comprende en el ser-escéptico, consumirá su Dasein en la desesperación del suicidio y, en consecuencia, también la verdad, al menos en cuanto a lo que a él respecta.

En los últimos párrafos de este § 44, que cierra la Primera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*, etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein, Heidegger se desmarca de un subjetivismo trascendental que intente responder por el ser de la verdad —por la necesidad de presuponerla— así como por la esencia del conocimiento, señalando que este plantea un sujeto ‘fantásticamente idealizado’, por una exigencia legítima de presuponer la verdad, pero que esta, por una parte, debe ser fundamentada ontológicamente y, por otra, que presuponer un ‘sujeto ideal’, oculta, vela, encubre —perdemos justamente el a priori del sujeto puramente ‘fáctico’— el Dasein, la existencia humana. Sostiene, además, que el apriori de la subjetividad ‘real’ está ausente de modo absoluto en las ideas de un ‘yo puro’ y de una ‘conciencia en general’ y así estas “pasan por alto o no ven en absoluto los caracteres ontológicos de la facticidad y de la constitución del ser del Dasein.”⁹⁶ Agrega que rechazar la idea de una ‘conciencia en general’ no implica la negación del a priori fáctico; tampoco la idea de un ‘yo puro’ —la posición de un sujeto idealizado— asegura que la aprioridad del Dasein esté fundamentada en las cosas mismas. Por lo demás, las ideas de ‘verdades eternas’ y de un ‘sujeto absoluto’, que se confunde con la ‘idealidad’ del Dasein fenoménicamente fundado —dice Heidegger—, no son más que restos de teología cristiana que deben ser erradicados de la reflexión filosófica.

En esta perspectiva heideggeriana, el ser de la verdad se sitúa en una conexión originaria con el Dasein y, ciertamente, porque el Dasein está constituido por la aperturidad, esto es, por el comprender, es posible entender aquello por lo que la filosofía ha preguntado desde sus orígenes, el ser.

“Ser —no el ente— sólo lo ‘hay’ en tanto que la verdad es. Y la verdad *es* tan sólo mientras el Dasein es y en la medida en que es. Ser y verdad ‘son’ cooriginarios.”⁹⁷ Ahora bien, lo que signifique que el ser ‘es’, cuando debe diferenciárselo de todo ente; responder a la

⁹⁶ Op. cit., p. 249.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 249.

pregunta por el ser no podemos hacerlo aún en este nivel. Sin embargo, los análisis que en torno al Dasein ha desarrollado hasta este punto son un avance. Con la descripción del fenómeno del cuidado [*Sorge*] se dilucida la constitución de ser del Dasein, esto es, “la constitución de ser del ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos la comprensión del ser”⁹⁸, distinguiéndolo de los entes que no tiene el modo de ser del Dasein. De igual manera, considera que también se dilucida el comprender mismo, garantizando con ello la claridad metodológica del proceder ‘compresor-interpretativo’ de la interpretación del ser.

Finalmente, en la medida en que el fenómeno del cuidado nos sitúa en la constitución originaria del ser del Dasein, se abre la posibilidad de precisar la concepción del ser que se da en el cuidado, esto es, localizar, delimitar el sentido del ser. Sin embargo, se cuestiona Heidegger si con la multiplicidad de estructuras que ha dejado abiertas, que ha mostrado, que se dan en el fenómeno del cuidado, su investigación, en este nivel, logra poner ante la vista al Dasein como un todo, la totalidad más originaria del ser fáctico del Dasein, de la existencia humana.

⁹⁸ Op. cit., p. 250.

CAPÍTULO II

HEIDEGGER Y EL CONCEPTO DEL UNO [*das Man*]

2.1 Presentación

Al iniciar el capítulo IV de *Ser y Tiempo*, El estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo. El “uno”, Heidegger nos recuerda que el análisis que venía desarrollando acerca de la mundaneidad del mundo tuvo como referente el fenómeno del estar-en-el-mundo en su conjunto sin destacar todos sus momentos⁹⁹ constitutivos —el mundo, el existente y el estar-en como tal—, salvo el fenómeno del mundo. Su interpretación ontológica partió del análisis del ente intramundano porque el Dasein en su cotidianidad [*Alltäglichkeit*], esto es, inmediata y regularmente [*zunächst und zumeist*], está absorbido, atraído o cautivado por su mundo.

Sostiene Heidegger que tanto este modo de ser, del absorberse en el mundo, como el ser-en en el que se funda, fijan los términos, determinan al quién de la cotidianidad. En esta dirección, nos advierte que todas las estructuras ser del Dasein son modos de su ser y, en consecuencia, poseen un carácter ontológico-existencial, también el fenómeno que responde al quién de la cotidianidad. Entonces, puesto que el carácter ontológico del quién de la cotidianidad es existencial, se hace necesario un planteamiento adecuado de la pregunta y del método que permita dar cuenta de este “nuevo ámbito fenoménico de la cotidianidad del Dasein.”¹⁰⁰

Esta investigación heideggeriana conduce a estructuras que son cooriginarias con la estructura fundamental a priori estar-en-el-mundo: el coestar [*Mitsein*] y la coexistencia [*Mitdasein*]. En este modo de ser, en el coestar —mío con los demás, se sostiene el modo cotidiano de ser-sí-mismo, cuya investigación patentiza el ‘sujeto’ de la cotidianidad, el ‘se’ o el ‘uno’ [*das Man*].

⁹⁹ Estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] es una estructura compuesta de varios momentos (no elementos) en el sentido de Husserl, como ingredientes de una totalidad que no pueden existir independientemente sino que cada uno remite a los otros momentos de dicha totalidad.

¹⁰⁰ Cfr., *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 139. Creemos pertinente, además, hacer notar que Heidegger, al introducirnos en la descripción del ‘sujeto’ de la cotidianidad, declara expresamente que esta, la cotidianidad, lo que sucede todos los días, lo normal, lo corriente, lo habitual, es en todo momento el punto de vista que guía su descripción fenomenológica en esta obra.

2.2 El planteamiento de la pregunta existencial por el quién del Dasein

Afirma Heidegger que más arriba, a la altura del § 9, la respuesta al quién del Dasein ya fue dada, con la indicación formal de sus determinaciones fundamentales: “El Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío”¹⁰¹. Esta definición, por una parte, señala hacia una estructura ontológica y, por otra, sostiene la indicación óptica “de que cada vez este ente es un determinado yo y no otros”¹⁰². Entonces, a la pregunta por el quién del Dasein es posible responder desde el ‘yo mismo’, desde el ‘sujeto’, el ‘sí’ [*das ‘Selbt’*]. Ontológicamente, el quién queda entendido como un sujeto [*subiectum*], como lo que subyace y lo que se mantiene idéntico a través del cambio y de las vivencias y que tiene el carácter de la mismidad, esto es, “es ‘el mismo’ en medio de la multiplicidad de las diferencias”¹⁰³. De cualquier modo, nos dice Heidegger, este planteamiento, que parece correcto o que de hecho lo es, se sostiene, se funda, ontológicamente, en la idea de la sustancialidad. El Dasein sería, dentro de este contexto, algo que ‘está-ahí’. Sin embargo, advierte el pensador, el estar-ahí presente [*Vorhandenes*] es un modo de ser que caracteriza a los entes que no son a la manera del Dasein.

Sostiene el pensador alemán que la evidencia óptica de que soy yo el que cada vez es el Dasein no determina ontológicamente al ‘quién’ cotidiano, puesto que pudiera ser que el ‘sujeto’ de la cotidianidad no fuese ‘yo’ mismo.

Así, el método, camino o recorrido que propone Heidegger para la descripción del Dasein cotidiano, consiste en la presentación fenoménica de los enunciados óptico-ontológicos por sobre cualquier planteamiento, por más evidente, claro, rotundo y usual que este se presente. Pero entonces —se cuestiona— qué hacer con los ‘datos’ evidentes, por ejemplo, el ‘yo’; qué hacer con los otros ‘datos’, también evidentes, el ser del ‘mundo’ y el ser de los otros ‘yo’. En este sentido, afirma Heidegger, es muy probable que estos ‘datos’ de la percepción ‘simple, formal y reflexiva’ del yo sean evidentes, pero la analítica existencial del Dasein fáctico debe cuestionarse si esa forma de darse del ‘yo’ puede describirlo en su cotidianidad.

¹⁰¹ Op. cit., p. 140.

¹⁰² *Ibid.*, p. 140.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 140.

A partir de allí, establece una serie de cuestionamientos que trazan o intentan deslindar el adecuado planteamiento de la pregunta por el Dasein cotidiano. En primer término, se interroga por la evidencia a priori de que el acceso al Dasein cotidiano sea una simple reflexión perceptiva sobre el 'yo' de los actos. Seguidamente, si el modo de 'autodarse' del Dasein fuera una tentación o, si se quiere, un 'estímulo', para la analítica existencial fundada en el ser mismo del Dasein. Por otro lado, si la razón por la que el Dasein 'no es él mismo' inmediata y regularmente fuese dada por la propia estructura en virtud de la cual el Dasein es siempre el mío (esto es ya una indicación de hacia dónde apunta su reflexión). En cuarto lugar, si la analítica existencial, al tomar como punto de partida el 'dato' del 'yo', no cayera en una trampa del mismo Dasein y de su interpretación auto-evidente. Por último, si el horizonte ontológico que fija los términos del simple autodarse, de la simple reflexión perceptiva sobre el 'yo' de los actos, quedara oculto, indefinido cuando se responde al quién de la cotidianidad mediante el 'yo' o el 'sujeto'.

Afirma Heidegger que no hay error óntico al decir de este ente que «'yo' lo soy». No obstante, el 'yo' debe entenderse solo como un índice formal de algo que, en el ámbito fenoménico de ser en el que se inserta, pueda resultar su 'contrario', un 'no-yo', lo que no significa que se constituya como un ente que carezca esencialmente de 'yoidad', sino como un determinado modo de ser, por ejemplo, la pérdida de sí [*Selbstverlorenheit*]. Sin embargo, sostiene el filósofo, la interpretación positiva desarrollada hasta aquí (a la altura del capítulo IV de *Ser y Tiempo*) impide partir del dato formal del 'yo' cuando se busca una respuesta fenoménica suficiente a la pregunta por el 'quién' de la cotidianidad, puesto que la descripción del estar-en-el-mundo ha dejado en evidencia, ha puesto a la vista, ha mostrado que no hay un 'sujeto' sin un mundo así como tampoco se da un 'yo' aislado de los otros.

Si los otros ya están siempre co-existiendo en el estar-en-el-mundo, esta constatación fenoménica no implica que lo así 'dado' sea entendido como algo obvio y no necesitado de investigación. La tarea consistiría, entonces, en aclarar la índole de esta co-existencia en la cotidianidad e interpretarla en forma ontológicamente adecuada.

En este sentido, sostiene Heidegger que así como la evidencia óntica del ser-en-sí del ente intramundano induce a considerar ontológicamente evidente el sentido de su ser sin considerar el

fenómeno del mundo, la evidencia óptica del Dasein, el hecho de que es siempre el mío, puede llevarnos a una tergiversación de la correspondiente problemática ontológica. Tenemos entonces, como consecuencia, que la pregunta por el ‘quién’ del Dasein cotidiano es un problema óptico-ontológico. Lo que no implica de ninguna manera que la respuesta analítico-existencial a esta pregunta quede sin hilo conductor sino que el índice formal utilizado por Heidegger hasta aquí (las indicaciones formales dadas más arriba en los §§ 9 y 12 de *Ser y Tiempo*) debe ser reemplazado por el que señala que “la ‘esencia’ del Dasein se funda en su existencia. Si el ‘yo’ es una determinación esencial del Dasein, deberá ser interpretada existencialmente. A la pregunta por el ‘quién’ solo se podrá entonces responder mostrando fenoménicamente un determinado modo de ser del Dasein”¹⁰⁴. Si solo existiendo el Dasein es sí mismo, entonces, tanto la estabilidad del sí mismo como su posible inestabilidad [*Unselbstständigkeit*] exigen “un planteamiento ontológico-existencial como el único modo adecuado de acceder a su problemática”¹⁰⁵.

Una última observación, advertencia, de la que se hace cargo Heidegger, señala que si el sí mismo fuese entendido ‘solo’ como una forma de ser del Dasein esto supondría la disolución del ‘núcleo’, de la esencia misma de la existencia humana. Pero, este temor se sostiene en el error de considerar al Dasein como un ente que está-ahí, presente. Sin embargo, la ‘sustancia’, para usar una terminología tradicional, del hombre es su existencia, afirma Heidegger; la existencia es el *ser* del hombre.

2.3 La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano

Para nuestro autor, solo el análisis *del* modo de ser en el que el Dasein se mantiene inmediata y regularmente responde a la pregunta por el ‘quién’ del Dasein cotidiano. El hilo conductor de esta investigación está dado por la estructura fundamental ser-en-el-mundo que prescribe todo modo de su ser. El hecho de que en la explicación previa de la mundaneidad del mundo (capítulo III de *Ser y Tiempo*) hayan sido compresentados los demás momentos

¹⁰⁴ Op. cit. p.142. Lo cursivo es de Heidegger.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 142.

estructurales del estar-en-el-mundo implica que la respuesta por el 'quién' de la cotidianidad ha sido dispuesta de algún modo por ella.¹⁰⁶

En el inventario del mundo circundante inmediato ya mostraba Heidegger que con el útil o ente a la mano que se elabora, produce o fabrica también se presentan los otros, esos para los que el útil se confecciona. "En el modo de ser de este ente a la mano, es decir, en su condición respectiva, hay una esencial remisión a posibles portadores, en relación a los cuales el ente a la mano debe estar 'hecho a medida'"¹⁰⁷. Del mismo modo, en el material empleado también se presenta el productor o proveedor de este útil a la mano. Varios ejemplos ilustran esta reflexión; como un campo que tiene un dueño y que luce como bien o mal tenido, el libro que ha sido comprado o que ha sido regalado, la barca anclada a la orilla, etc., todos ellos remiten a los otros. Para Heidegger esa comparecencia o compresencia de los otros en el útil a la mano no es un agregado que sumamos a una 'cosa' que está ahí presente sino que las llamadas 'cosas' se presentan desde el mundo en que ellas están a la mano para los otros; mundo que es también siempre el mío.

Llegados a este punto, Heidegger nos recuerda que en su descripción fenomenológica distingue tres tipos de entes, distinción necesaria precisamente por el modo de ser del Dasein, que se diferencia de los entes a la mano, esto es, de todo aquello que permite nuestra praxis cotidiana y de los entes presentes, es decir, estos mismos entes pero en la medida en que no los usamos sino que simplemente los 'dejamos' ahí, quedan ahí o están ahí. En este sentido, afirma que "el mundo del Dasein deja, pues, en libertad un tipo de ente que no sólo es enteramente diferente del útil y de las cosas, sino que, por su modo de ser *de Dasein*, y en la forma del estar-en-el-mundo está, él mismo, 'en' el mundo en el que al mismo tiempo comparece intramundaneamente."¹⁰⁸ Habita el mundo, señala el traductor en las notas al final del texto, y al mismo tiempo es un ente intramundano que encontramos dentro del mundo. Es esta duplicidad,

¹⁰⁶ Cabe reiterar cuales son los momentos estructurales *inseparables* del ser-en-el-mundo que por razones metodológicas, de análisis y de exposición de su pensamiento, Heidegger destaca, enfatiza o deja subyacente. Estos son: el mundo, que aborda en el capítulo III; el existente que está en el mundo, que describe en el capítulo IV y el ser-en como tal, al que dedica el capítulo V, todos de la Primera Sección de *Ser y Tiempo*.

¹⁰⁷ Op. cit., p. 143.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 143.

que destaca Rivera, la que otorga al Dasein una ‘originariedad’ de la que los otros entes carecen. Entonces, subraya Heidegger, como este ente también existe y existe con el Dasein, si quisiéramos equiparar el mundo con el ente intramundano se puede afirmar que el ‘mundo’ también es Dasein.

Para evitar una interpretación inadecuada en la descripción de los otros, puesto que esta podría tomar como referencia “al Dasein cada vez *propio*”¹⁰⁹, Heidegger define qué entiende por los otros: los otros no son todos los demás fuera de mí, sino aquellos entre los que *uno* mismo normalmente no *se* distingue, entre los que también *se* está, aunque nunca como un ente presente, puesto que solo el Dasein “tiene el carácter ontológico de un ‘co’-estar-ahí dentro de un mundo. El ‘con’ tiene el modo de ser del Dasein”¹¹⁰, y mienta la igualdad de ser, esto es, los otros también están-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. “El mundo del Dasein es un *mundo en común* [*Mitwelt*]. El estar-en es un *coestar* con los otros.”¹¹¹ Estar con los otros en un mismo mundo, añade Rivera, todo Dasein ‘esta-con-otros-en-el-mundo’, el coestar es una estructura existencial, mientras que la coexistencia [*Mitdasein*] es el Dasein de los otros, el ser-ahí de los demás:

“Los otros comparecen desde el *mundo* en el que el Dasein circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia. Frente a las ‘explicaciones’ teóricamente elucubradas que fácilmente se nos imponen para dar cuenta del estar-ahí de los otros, será necesario atenerse firmemente al dato fenoménico ya mostrado en su comparecer en el *mundo circundante*. Este inmediato y elemental modo mundano de comparecer del Dasein es tan radical que incluso el Dasein *propio* sólo puede ‘encontrarse’ *primariamente* a sí mismo si *deja de mirar* o simplemente aún no ve sus propias ‘vivencias’ y el ‘centro de sus actos’. El Dasein se encuentra inmediatamente a ‘sí mismo’ en *lo* que realiza, necesita, espera y evita —en lo a la mano de su inmediato *quehacer* en el mundo circundante”¹¹².

Agrega además Heidegger que incluso cuando el Dasein se refiere explícitamente a sí mismo, esto es, como un yo-aquí, esta determinación espacial debe entenderse desde la

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 143.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 143.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 144. Lo destacado es del propio Heidegger.

¹¹² *Ibíd.*, p. 144. Lo destacado es de Heidegger.

espacialidad existencial del Dasein, como un estar-en, partiendo del ‘allí’ del mundo a la mano en el que se ocupa. En este sentido, nos advierte que los ‘presuntos’ adverbios de lugar son, primariamente, determinaciones del Dasein y, por tanto, su carácter es existencial. Su significación es previa a la distinción entre pronombres personales y adverbios de lugar —yo-aquí; tú-ahí; él-allí—. Estos tienen primariamente una significación propiamente espacial. Una interpretación adecuada del Dasein, esto es, no distorsionada por la teoría, lo entiende inmediatamente en su espacialidad: “en su desalejante y direccionado ‘estar en medio’ del mundo ocupándose de él”¹¹³.

“En el ‘aquí’, el Dasein sumido en el mundo no habla en dirección a sí, sino que, alejándose de sí, en dirección al ‘allí’ de algo circunspectivamente a la mano; y sin embargo, pese a ello, *se* menciona a sí mismo en su espacialidad existencial.”¹¹⁴

Inmediata y regularmente el Dasein se comprende desde su mundo, de modo análogo, la coexistencia de los otros comparece de diversas formas desde lo que está a la mano dentro del mundo. Aunque esto no debe hacernos perder de vista que el Dasein coexistente que comparece dentro del mundo lo encontramos siempre primariamente en su estar-en-el-mundo, nunca como algo así como una ‘cosa-humana’.

A continuación Heidegger se hace cargo de otra objeción que señala que la expresión ‘Dasein’ en principio es irrespectiva a otros aunque en segunda instancia pueda vincularse ‘con’ otros. En este punto Heidegger define lo que entiende por ‘coexistencia’: este término designa “*aquel* ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo.”¹¹⁵ Solo porque el Dasein es esencialmente un coestar [*Mitsein*] —el coestar es un existencial, un modo de ser del Dasein— es que la coexistencia de los otros queda abierta para un Dasein y para los coexistentes, para los otros Dasein. En este sentido, el estar solo sería un modo deficitario del coestar y “su posibilidad la prueba de éste”¹¹⁶.

¹¹³ Op. cit. p.145.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 145.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 145. Lo destacado es de Heidegger.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 145.

Hay, en consecuencia, entre coestar y coexistencia, una distinción de la que el propio Heidegger da cuenta y en la que es necesario insistir:

“Coestar es una determinación del Dasein propio; la coexistencia caracteriza al Dasein de los otros en la medida en que ese Dasein es dejado en libertad para un coestar mediante el mundo de este. El Dasein propio sólo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros”¹¹⁷.

Así, para Heidegger, en tanto que el coestar es existencialmente constitutivo del estar-en-el-mundo, debe ser interpretado desde el fenómeno del cuidado [*Sorge*], modo en el que el ser del Dasein será determinado en general (este trabajo será abordado, temáticamente, en el capítulo VI de la Primera Sección de *Ser y Tiempo*).

Por lo pronto, Heidegger define la ocupación [*Besorgen*] como el modo de ‘estar vuelto hacia’ las ‘cosas’ del mundo; por su parte, la solicitud [*Fürsorge*] es el modo de ‘estar vuelto’ del Dasein a otros Dasein. No obstante, la solicitud, del mismo modo que la ocupación, es un término que designa un existencial que se funda en la estructura de ser del Dasein que es el coestar. Su ‘urgencia fáctica’, afirma el autor u óntica sugerimos nosotros, deriva del hecho de que inmediata y regularmente el Dasein se mueve en los modos deficientes de ella. De esta manera, en el inventario de los modos de la solicitud, Heidegger distingue por lo menos tres: los modos positivos ‘ser uno para otro’; deficientes ‘estar uno contra otro’ e indiferentes en donde destaca tres modalidades: ‘prescindir los unos de los otros’, ‘pasar el uno al lado del otro’, ‘no interesarse los unos por los otros’. Estos últimos, los modos de la deficiencia y de la indiferencia, determinan el convivir cotidiano y de término medio y exhiben “el carácter de la no-llamatividad y de lo obvio que es tan propio de la cotidiana coexistencia intramundana de los otros como del estar a la mano del útil de que nos ocupamos a diario”¹¹⁸.

Sostiene Heidegger que estos modos indiferentes del convivir cotidiano tuercen, descaminan, descarrían su adecuada interpretación ontológica, incitándonos a entender el estar

¹¹⁷ Op. cit., p. 146.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 146.

con los otros, la coexistencia, “como un simple estar-ahí de varios sujetos”¹¹⁹. Sin embargo, insiste Heidegger en la “diferencia ontológica esencial entre el ‘indiferente’ encontrarse-ahí-juntas de cosas cualesquiera y el recíproco no interesarse de los que están unos con otros”¹²⁰.

Respecto de los modos positivos de la solicitud, Heidegger destaca sus dos posibilidades extremas: por una parte, la anticipativo-liberadora en la que lo que está en juego es la existencia misma del otro en su totalidad. Esta solicitud libera al otro hacia su sí mismo, “*se anticipa* a su poder-ser existensivo, no para quitarle el ‘cuidado’, sino precisamente para devolvérselo como tal.”¹²¹ Esta sería la descripción del amor en su más alta manifestación, el amor en sentido ontológico, apunta el profesor Acevedo. Y, por otra, la sustitutivo-dominante en la que el cuidado del otro es asumido por uno, reemplazándolo en su ocupación. “Esta solicitud sustitutiva y aliviadora del ‘cuidado’, determina ampliamente el convivir, y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano”¹²². Son los asuntos del mundo, nos indica el profesor Acevedo.

Para Heidegger el convivir cotidiano, el coestar, se mueve entre estas dos posibilidades extremas de la solicitud positiva, “exhibiendo múltiples formas intermedias cuya descripción y clasificación cae fuera de los límites de esta investigación.”¹²³

Por otra parte, así como “al ocuparse, como modo de descubrimiento de lo a la mano, le es propia la *circumspección*”¹²⁴; la solicitud está gobernada por el respeto [*Rücksicht*] y la indulgencia [*Nachsicht*]. Ambos acompañan, asisten a los modos deficientes e indiferentes de la solicitud.

A esta altura Heidegger insiste, en su descripción fenomenológica, en la distinción de los entes que comparecen dentro del mundo, puesto que, junto con los entes a la mano y/o presentes, también encontramos a los otros Dasein en su coexistencia. En este sentido, Heidegger ya interpretaba la mundaneidad del mundo como “el todo remisional de la significatividad”¹²⁵, de

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 146.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 146.

¹²¹ *Op. cit.*, p.147

¹²² *Ibíd.*, p. 147.

¹²³ *Ibíd.*, p. 147.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 147.

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 148. Cfr., también el § 18 de *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 109 s.

allí entonces, lo a la mano es descubierto en su condición respectiva, que en último término siempre acaba por remitir al Dasein que, por el hecho de serlo, no puede tener condición respectiva, modo de ser de lo a la mano, sino que “es el ser *por mor del cual* el Dasein mismo es como es.”¹²⁶ En consecuencia, el Dasein en cuanto coestar “‘es’ esencialmente por-mor-de otros”¹²⁷.

En el coestar, entendido como un existencial por-mor-de otros, estos últimos, los otros, están abiertos en su Dasein, puesto que también son Dasein. Pero esta apertura de los otros, afirma el autor, se funda en el coestar y no al revés, además de ser, esta, un constituyente de la significatividad, esto es, de la mundaneidad del mundo. Y, puesto que el Dasein se encuentra por esencia en el mundo, este hace que junto a lo a la mano del mundo se presenten los otros Dasein, la coexistencia de los otros “como objeto de ocupación circunscriptiva”¹²⁸. Sin embargo, advierte Heidegger, los otros nunca están-ahí junto a las cosas sino que “se muestran en su estar ocupados en el mundo circundante desde lo a la mano de éste.”¹²⁹

Heidegger desarrolla un tanto más esta idea de la aperturidad de la coexistencia de los otros. Señala que en la comprensión [*Verstehen*] de ser del Dasein, “modo de ser originario y existencial”¹³⁰, y puesto que su ser es desde ya coestar, ya está dada la comprensión de los otros, de los otros Dasein. De acuerdo con esto, el conocimiento mutuo, que se funda en el coestar originario, se inicia, se genera en el conocimiento comprensor de lo que el Dasein, junto con los otros Dasein, encuentra y hace objeto de la ocupación en el mundo circundante. El otro es abierto, primariamente, desde la solicitud ocupada. Sin embargo, inmediata y regularmente, la solicitud, se mueve en los modos deficientes o indiferentes: la reserva, el ocultamiento y la simulación, la indiferencia del pasar de largo frente al otro. En esta dirección, sostiene, ‘el inmediato y esencial conocimiento mutuo’ requiere de un llegar a conocerse [*Sichkennenlernen*] e incluso de ‘caminos especiales’ para llegar a conocerse o para saber lo que tras los otros se oculta.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 148.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 148.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 148.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 148.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 148.

Para Heidegger el abrirse o cerrarse a otros no es sino una modulación del modo de ser del coestar. Del mismo modo la apertura explícita del otro, por la solicitud, se funda en el “primario coestar con él. Esta apertura *temática* aunque no teórico-psicológica del otro”¹³¹, que no es sino “un modo del convivir compresor”¹³², es normalmente mal interpretada como lo que origina y posibilita la relación con los otros. Este fenómeno recibió el nombre, poco feliz de acuerdo con nuestro autor, de empatía o endopatía [*Einführung*], un saber que penetra en los otros, una identificación mental y afectiva de un sujeto con el estado de ánimo del otro.

En el mismo sentido, Heidegger desestima el argumento que señala que ‘la relación de ser para con otros’ pueda ser entendida como una proyección a otros del ‘ser para consigo mismo’, una proyección de mi propio modo de ser, puesto que ‘en el estar con otros y vuelto hacia otros’ hay una relación de Dasein a Dasein. Esta idea, la proyección de mi propio ser en otros, descansa sobre un supuesto que no es válido o que no ha sido demostrado: “que el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro.”¹³³ El estar vuelto hacia otros es para Heidegger una relación de ser singular e irreductible, un existencial, que en tanto coestar “ya está dada con el ser del Dasein.”¹³⁴ Heidegger no desconoce que el conocimiento que pueda tener de sí mismo un determinado Dasein contribuya a la relación con otros, que se funda en el coestar. No es la empatía la que funda el coestar, modo de ser existencial del Dasein, sino al revés. Sin embargo, esta se hace necesaria “por el predominio de los modos deficientes del coestar.”¹³⁵

En síntesis, Heidegger considera que estas reflexiones son suficientes para mostrar que el coestar es un particular modo de ser, un existencial constitutivo de la estructura fundamental estar-en-el-mundo, y que, en consecuencia, por “el mero hecho de *ser*, el Dasein tiene el modo de ser del convivir.”¹³⁶ Por su parte, la coexistencia es “un peculiar modo de ser del ente que comparece dentro del mundo.”¹³⁷

¹³¹ Op. cit., p.149. Lo destacado es de Heidegger.

¹³² *Ibid.*, p. 149.

¹³³ *Ibid.*, p. 149.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 149.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹³⁶ Op. cit., p. 150.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 150.

Por último y cerrando este párrafo, insiste Heidegger en que tanto el Dasein propio como la coexistencia de los otros se presentan “inmediata y regularmente desde el mundo común de la ocupación circummundana.”¹³⁸ Sin embargo, cierra el párrafo correspondiente con una afirmación que plantea una última interrogante: el Dasein en el mundo de la ocupación o, lo que es lo mismo, en el coestar vuelto hacia otros “no es él mismo.”¹³⁹ ¿Quién es entonces el sujeto del convivir cotidiano? La respuesta a esta cuestión nos remite necesariamente al párrafo 27.

2.4 El ser-sí-mismo cotidiano y el uno

Para Heidegger lo ontológicamente relevante de la meditación precedente consiste en haber mostrado que tanto el Dasein propio, como el de los otros, se establece existencialmente mediante la descripción de determinadas formas de ser. Primariamente, los otros se presentan en el mundo de la ocupación como lo que ellos hacen, primariamente “*son* lo que ellos hacen.”¹⁴⁰

Sin más preámbulos, Heidegger continúa con la descripción del convivir cotidiano en vistas a responder por este escurridizo quién de la cotidianidad. En primer término, destaca la distancialidad [*Abständigkeit*], esto es, en el ocuparse cuidadosamente de algo “subyace constantemente el cuidado por una diferencia frente a los otros”¹⁴¹. Esta distancialidad alude al hecho de superar esta diferencia como también al hecho de alcanzar un cierto nivel al sentirse el Dasein por debajo de los demás o de mantener a los otros bajo su dominio cuando el Dasein ostenta un nivel superior. De cualquier modo, el convivir cotidiano, incluso sin siquiera percatarse de ello, “está intranquilizado por el cuidado de esta distancia.”¹⁴² Sostiene Heidegger que cuanto más desapercibido quede este modo de ser para el Dasein cotidiano, más originaria y fuertemente opera. Esta distancialidad implica que en el convivir cotidiano el Dasein en cuanto coestar está confinado, y esto es lo decisivo, al inadvertido dominio de los otros. “No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser.”¹⁴³ Sin embargo, los otros no son determinados otros, sino cualquier otro, uno mismo constituye el poder de los otros. Los otros son los que inmediata y regularmente encontramos en la convivencia cotidiana. Lo importante, insistimos,

¹³⁸ *Ibid.*, p. 150.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 150.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁴² *Ibid.*, p. 150.

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 151.

es “el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta.”¹⁴⁴

“Los ‘otros’ —así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos— son los que inmediata y regularmente ‘*existen*’ [*da sind*] en la convivencia cotidiana. El quién no es este ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, *el ‘se’ o el ‘uno’ [das Man]*.”¹⁴⁵

A continuación, advierte Heidegger que ya mostró que en el mundo circundante inmediato encontramos a la mano el ‘mundo circundante’ público, “como objeto de la ocupación común”¹⁴⁶. Un par de ejemplos ilustran esta visión: los medios de locomoción pública y los servicios de información, los periódicos. En su utilización cada cual es igual a otro, en esta forma del convivir cotidiano el Dasein propio es absorbido por el modo de ser de los otros y esto de tal forma que los otros desaparecen en cuanto determinados otros. Sostiene Heidegger que sin ser advertido “y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura.”¹⁴⁷ Lo que significa que, normalmente, desarrollamos nuestros diversos quehaceres como comúnmente *se hacen*, como *se estila*. El uno, esto es, nadie determinado establece, fija, decreta el modo de ser de la cotidianidad.

Enseguida, Heidegger describe los diversos modos de ser del uno. En primer lugar, destaca la medianía [*Durchschnittlichkeit*] que, obviamente, ostenta un carácter existencial y que se encuentra a la base de la distancialidad. Esta, la medianía, hace que el uno se mantenga en el promedio, por así decirlo, “de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito.”¹⁴⁸

La medianía nos hace desembocar, converger en otro modo de ser del uno que Heidegger denomina la “*nivelación* de todas las posibilidades de ser.”¹⁴⁹ Esta, junto con la distancialidad y la medianía, configuran “la publicidad” [*die Öffentlichkeit*]. Ella ordena o norma la primaria

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 151.

interpretación del mundo y del Dasein y siempre acierta, tiene en todo razón, puesto que no llega, “no va ‘al fondo de las cosas’”¹⁵⁰ y, en consecuencia, es incapaz de distinguir las diferencias de nivel y de autenticidad. Sostiene Heidegger que la publicidad opaca, ensombrece, vela las cosas y así las presenta como sabidas y accesibles a cualquiera.

Otro carácter que describe al Dasein cotidiano es el que Heidegger denomina el alivianamiento. El uno es una fuente de juicios y decisiones frente a las ‘cosas’ al que constantemente se recurre, sustrayendo al Dasein de su responsabilidad. Sin dificultad el uno se hace cargo de todo puesto que nadie debe responder por algo. El uno constituye o instituye lo que se dice, lo que se hace, no siendo nadie determinado. Más aún, y esto queremos destacarlo, el uno “satisface los requerimientos del Dasein”¹⁵¹, puesto que este tiene la tendencia a tomar todo a la ligera y a hacer las cosas lo más fácilmente posible. El uno, al satisfacer estos requerimientos, mantiene y refuerza su dominio. En este nivel, Heidegger ya se encuentra en condiciones de retratar, de fijar, al ‘sujeto’ de la cotidianidad:

“Cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El *uno* que responde a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano, es el *nadie* al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros.”¹⁵²

Distancialidad, medianía, nivelación, publicidad, alivianamiento del ser, satisfacción de requerimientos constituyen lo que Heidegger llama la inmediata ‘estabilidad’ del Dasein. Este es el modo de ser del Dasein en tanto coestar.

En cuanto a sus modalidades, el Dasein cotidiano se mantiene en el modo de la dependencia y de la impropiedad aunque esto no implica un menoscabo, quebranto o desdoro para el Dasein fáctico, sino que, por el contrario, significa que el Dasein, en cuanto uno, es un ‘*ens realissimum*’. Sin embargo, recalca Heidegger, el uno, del mismo modo que el Dasein, no tiene el modo de ser de lo que está-ahí, su carácter es existencial pero con la particularidad de que mientras más despliega su dominio, más inasible, más sutil y oculto se presenta. No obstante,

¹⁵⁰ Op. cit., p. 152

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁵² *Ibid.*, p. 152.

para la descripción óntico-ontológica, el uno se muestra “como el ‘sujeto más real’ de la cotidianidad”¹⁵³ y esto a pesar de su constante velamiento. En este aspecto Heidegger es taxativo:

*“El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein.”*¹⁵⁴

Sin perjuicio de que pueda presentar distintas modulaciones históricas. En este sentido, queda la sensación de que en los tiempos que corren su fuerza y dominio son casi o poco menos que planetarios.

“El sí-mismo del Dasein cotidiano es el *uno-mismo* [*Man Selbst*]¹⁵⁵ que Heidegger distingue del sí-mismo *propio*, esto es, del Dasein asumido expresamente. El Dasein cotidiano, en cuanto uno-mismo, “está *disperso* en el uno y debe llegar a encontrarse.”¹⁵⁶ Esta dispersión describe el modo como el Dasein cotidiano se presenta inmediatamente. El Dasein cotidiano, inmediato, está absorbido por su mundo. El uno estructura la interpretación inmediata del mundo cotidiano y del estar-en-el-mundo. El uno-mismo es el modo de ser por-mor-del cual el Dasein es en la cotidianidad; el uno articula el todo remisional de la significatividad, la mundaneidad del mundo:

*“El Dasein fáctico está inmediatamente en el mundo en común descubierto de manera mediana. Inmediatamente no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno.”*¹⁵⁷

Desde el uno y como el uno me estoy inmediatamente ‘dado’ a mí ‘mismo’.
“Inmediatamente, el Dasein es el uno, y por lo regular se queda en eso.”¹⁵⁸

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 152.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p.153. Lo cursivo es de Heidegger.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 153.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 153.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 153. Lo destacado es de Heidegger.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 153.

Heidegger considera que con la interpretación del coestar y del uno como ser-sí-mismo cotidiano queda respondida la pregunta por el quién de la cotidianidad. Esta meditación ha hecho visible, ha mostrado, ha descrito en lo fundamental, el estar-en-el-mundo en la cotidianidad mediana.

Un último ribete que Heidegger destaca señala que la interpretación preontológica del modo de ser inmediato del Dasein es dada por el uno. Sin embargo, esta interpretación ontológica ‘inmediata’ del Dasein, siguiendo su propia ‘tendencia interpretativa’, se engaña, por así decirlo, y entiende al Dasein como un ente intramundano, al pasar por alto el fenómeno mismo del mundo, al pasar por alto el abismo ontológico que separa los entes que son a la manera del Dasein y los que normalmente denominamos ‘cosas’. De esta forma, la interpretación preontológica del modo de ser inmediato del Dasein concibe el ser del ente que coexiste como un estar-ahí. Es, sin embargo, precisamente por su propio modo de ser cotidiano que esta estructura de ser se equivoca:

“Ella misma —subraya Heidegger—, en su modo de ser cotidiano, es la que inmediatamente yerra respecto de sí y se encubre a sí misma.”¹⁵⁹

Y que esta descripción del “fenómeno positivo del modo inmediato del estar-en-el-mundo cotidiano”¹⁶⁰ radicaliza y desoculta.

Finalmente, sostiene el pensador alemán que si el modo de ser del uno-mismo cotidiano es radicalmente distinto del puro estar-ahí de las ‘cosas’ del mundo, el *modo propio de ser-sí-mismo* esta aún más lejos de él. Aunque, este modo propio de ser-sí-mismo no constituye un estado extraordinario de un ‘sujeto’, sino, más bien, es una modulación, “*es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial.*”¹⁶¹ En consecuencia, el carácter de mismo del sí-mismo es, ontológicamente, radicalmente distinto de la identidad del yo (la sustancia, el sujeto en contraposición al objeto) que se mantiene invariable a través de los cambios.

¹⁵⁹ Op. cit., p. 154.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 154.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 154.

CAPÍTULO III

HEIDEGGER Y LA ÉPOCA TÉCNICA

3.1 Presentación

El título de este capítulo, que se corresponde con el seminario del postgrado al que fuimos convocados el segundo semestre del 2005, Heidegger y la época técnica, hace directa referencia a nosotros, los hombres la era del microchip, del ordenador, de la comunicación en red, de todos esos artefactos de los más variados ámbitos que son parte de nuestro diario vivir y que, a decir verdad, ya no somos capaces de habérmolas sin ellos. Los vínculos de todo orden están impregnados de tecnología y desarrollo. Estos han copado todos los espacios: la escuela, la fábrica, el hospital, la cárcel. No parece haber una esfera que les sea ajena, y claro, quién puede poner en duda el inmenso beneficio que significa esta inclusión de la técnica moderna en las entrañas de la vida también moderna, a pesar de sus permanentes fallas, disfunciones o desperfectos que nos dejan perplejos y que paralizan cualquier actividad que quisiéramos emprender. Lo cierto es que la técnica moderna ha llegado para quedarse. Pero, ¿sabemos con exactitud a que se refiere la segunda parte de este título, la época técnica? La historia o, si se quiere, la historiografía nos habla de la Antigüedad, del Medioevo, de la Modernidad o aún de la Posmodernidad. ¿En dónde encaja la época técnica? No nos engañemos, si bien es correcto afirmar que la técnica acompaña al hombre desde sus inicios o poco menos (cabría aquí hacer mención de ese texto de Ortega, que aunque evolucionista antidarwiniano, *El mito del hombre allende la técnica*), sin duda este título —la época técnica— nos interpreta hoy con mucha mayor fuerza. Somos los tecnócratas por excelencia, en desmedro de las llamadas Humanidades, Ciencias del Espíritu o Sociales, cuyo objetivo pareciera ser, cada vez más, transformarse en ciencias a secas, por así decirlo, sin apellidos, a pesar incluso de la llamada Posmodernidad que también nos invade, esa cierta desazón del hombre actual por la ciencia exacta debido, precisamente, a su incapacidad para dar respuesta a los problemas morales y sociales que nos aquejan sin desconocer con ello los innegable progresos en el orden material, técnico.

Pero volvamos sobre este sugestivo título, Heidegger y la época técnica y preguntemos: ¿a qué se refiere lo técnico?, ¿qué es la técnica? Para responder a esta interrogante vamos a echar mano de la primera parte de este título y trataremos, en la medida de lo posible, de dar cuenta de las reflexiones heideggerianas en torno a esta cuestión. Para ello, nos remitiremos a un texto que trata expresamente de este asunto: *La pregunta por la técnica* [*Die Frage nach der Technik*], que corresponde a una conferencia dada por Heidegger en el *Auditorium Maximum* de la Escuela Técnica Superior de Munich, el 18 de noviembre de 1953, en el marco de un ciclo de conferencias titulado *Las artes en la época de la técnica*, organizado por la Academia Bávara de las Bellas Artes. Al parecer, en esta conferencia, Heidegger reproduce en parte lo dicho en Bremen, el 1 de diciembre de 1949, bajo el título *La Disposición* [*Das Gestell*], dentro del ciclo *La mirada sobre lo que es* [*Einblick in das was ist*]; lo que sugiere que llevaba ya un tiempo meditando sobre este tema. El texto, *La pregunta por la técnica*, apareció editado, al año de haber sido dictada la conferencia, en conjunto con otros trabajos de Heidegger, bajo el título *Conferencias y Artículos* [*Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günter Netske, 1954].

3.2 El concepto tradicional de la técnica y su carácter derivado

La pregunta por la técnica se inicia planteando una distinción entre la técnica y la esencia de la técnica, esto es, parafraseando el ejemplo que da el mismo Heidegger para hacer luz sobre esta cuestión, aquello que domina a través de toda técnica en cuanto técnica, sin ser ello mismo técnica, que pudiéramos encontrar entre las diversas técnicas. La esencia de la técnica —nos dice— no es de ninguna manera algo técnico. Así, no experimentaremos o ‘experienciaremos’ la esencia de la técnica mientras nos mantengamos dentro del círculo de lo técnico, “mientras nos representemos y dediquemos solo a lo técnico, para apegarnos a ello o para rechazarlo”¹⁶². Los hombres de nuestro tiempo estamos inexorablemente vinculados a la técnica —sostiene— sin embargo, más fuertemente estamos entregados a ella cuando la concebimos como algo neutral puesto que esta postura, actualmente de gran vigencia, nos ciega completamente para acceder a su esencia, que es el objetivo que persigue el pensador en su conferencia.

¹⁶² Cfr., de Martin Heidegger, ‘La pregunta por la técnica’, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago, Chile. Universitaria. ⁴2003. Traducción de Francisco Soler G., edición de Jorge Acevedo G. p. 113.

Heidegger inicia o abre este camino de pensar la pregunta por la técnica, esta meditación, dando cuenta de la concepción corriente que de ella tenemos. De acuerdo con la tradición filosófica —afirma— cuando preguntamos por la esencia de algo, interrogamos, indagamos por lo que algo es. Entonces, cuando preguntamos por la técnica habitualmente se responde en dos sentidos (que presentamos en una sola sentencia): la técnica es tanto un medio para obtener un fin como un hacer del hombre. Citamos:

“A lo que la técnica es pertenece el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece lo elaborado y utilizado mismo, pertenecen las necesidades y fines a los que sirven. El total de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo — una instalación—; dicho en latín: un *instrumentum*.”¹⁶³

A esta concepción corriente o habitual de la técnica, que la entiende como un medio y un hacer del hombre, Heidegger la denomina la determinación instrumental y antropológica. Más aún, sostiene nuestro autor que esta es una concepción correcta de la técnica, esto es, que la describe adecuadamente y que también define a la técnica moderna aunque, obviamente, esta sea mucho más compleja que la vieja técnica artesanal. Lo que variaría sería, justamente, el grado de complejidad de la técnica moderna pero, por cierto, también sería correcto concebirla como un medio en vista de un fin, como un instrumento.

Y, precisamente, porque la técnica moderna también es un medio para obtener un fin y un hacer del hombre es que la concepción instrumental y antropológica, la concepción corriente, dirige la correcta relación del hombre con la técnica con el objetivo de dominarla, puesto que ella tiende a salir de nuestro control.

En este punto, Heidegger plantea una hipótesis de trabajo cuyo desarrollo le permitirá transitar desde la concepción correcta, la que “constata siempre en lo que está delante de nosotros, algo acertado”¹⁶⁴ hacia la concepción verdadera de la técnica, la que desoculta “en su esencia a lo que está delante”¹⁶⁵, donde acontece lo verdadero.

¹⁶³ Cfr., *La pregunta por la técnica*, ed. cit, p. 114.

¹⁶⁴ Op. cit., p. 115.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 115.

Entonces, supone Heidegger que la técnica no sea ‘ningún simple medio’. Esta suposición lo lleva a preguntar por lo que sea lo instrumental mismo, por la pertinencia de medio y fin. Un medio —dice— es aquello por lo que algo es hecho, efectuado. Causa es lo que tiene por consecuencia un efecto. Empero, causa no es solo aquello por medio de lo cual algo es hecho. El fin, según el que se determinan los medios para lograrlo, también es causa:

“Donde se persiguen fines y se aplican medios, donde domina lo instrumental, allí impera la causalidad”¹⁶⁶

Desde Aristóteles —nos recuerda Heidegger— la filosofía entiende que hay cuatro causas: 1) la causa *materialis*, en griego υ7lh, el material, la materia con la que se prepara o fabrica algo; 2) la causa *formalis*, ει3doV, i1de’a, la forma, la figura, el aspecto en el que se introduce la materia; 3) la causa *finalis*, te’loV, el fin por el que algo es determinado según materia y forma, y 4) la causa *efficiens*, le’gein lo’goV, aquel que produce o fabrica el efecto.

El retrotraer lo instrumental a la cuádruple causalidad nos permitirá entender lo que sea la técnica concebida como medio. Sin embargo —advierte Heidegger— esto no es posible mientras no aclaremos el sentido propiamente griego de esta doctrina de las cuatro causas.

Una serie de cuestionamientos dan cuenta de la situación en la que se encuentra esta doctrina actualmente, que la causalidad permanezca como una evidencia incuestionada aunque oscura. En consecuencia —apunta Heidegger—, cabría preguntar ¿por qué son necesariamente, justamente, cuatro causas? ¿Qué quiere decir ‘causa’? ¿De dónde proviene el carácter de causa de estas cuatro causas que se complementan? La causalidad permanecerá en lo oscuro —insiste— y, lo que es peor, sin fundamento mientras no demos cuenta de estas interrogantes.

El objetivo de este cuestionamiento es aclarar qué sea la causalidad y con ello lo instrumental y con este la determinación corriente de la técnica. Entonces, en esa dirección apunta su meditación.

¹⁶⁶ Op. cit., p. 116.

Heidegger sostiene que la interpretación corriente de lo que es ‘causa’ la entiende como lo que efectúa. En este sentido, actuar, efectuar significa obtener efectos o resultados. Nos informa, además, que en el ámbito de la filosofía moderna la causa *efficiens* cobró gran relevancia, en desmedro de las otras tres causas que, sin embargo, se copertenecen, se complementan, y esto ocurrió de tal modo que incluso la causa *finalis* perdió vigencia, dejó de considerarse dentro del ámbito de la causalidad.

Respecto de la etimología, sostiene Heidegger que ‘causa’, *casus*, proviene del verbo latino *cadere*, caer y significa aquello que efectúa que algo, en el resultado o efecto, ocurra de un modo o de otro. Apunta Heidegger que aunque la teoría de las cuatro causas se remonta a Aristóteles, la causalidad, entendida al modo griego, no tiene absolutamente nada que ver con actuar, efectuar u obrar, que es lo que la posteridad ha entendido respecto de ella. Lo que los alemanes llaman *Ursache*, los romanos y nosotros ‘causa’ se dice en griego *αἰτίᾱ*, *αἴτιον*, lo que es responsable de algo. De forma que, las cuatro causas serían los modos de ser-responsable-de, que se pertenecen unos a otros.

Para aclarar este sentido originario de la causalidad, el sentido griego de la *αἰτίᾱ*, Heidegger recurre al ya clásico ejemplo de una copa de plata: el metal, la plata, en tanto materia, *ὕλη*, es responsable de la copa. Esta adeuda, esto es, tiene que agradecer a la plata en lo que consiste. Pero no solo ello, también adeuda, también tiene que agradecer a la plata en cuanto al aspecto, *εἶδος*, de copa y no de anillo o de brazalete —nos dice Heidegger—. Materia y aspecto, *ὕλη* y *εἶδος*, son ambos, cada uno a su modo, co-responsables del utensilio, de la copa de plata.

En tercer lugar, la copa de plata está en deuda, principalmente, con aquello que previamente la circunscribe, la determina, la recluye al ámbito para el que es producida, en el ejemplo, la consagración y la ofrenda. Respecto de esta causa, la *finalis*, *τέλος*, Heidegger polemiza con la tradición que ha solido entenderla como ‘meta’ y ‘fin’ y que así la mal interpreta, puesto que, precisamente, desde allí, desde el *τέλος*, es desde donde comienza la cosa, el utensilio y es este el que la determina en lo que será después de la producción. De este modo, *τέλος* es lo que acaba la cosa, lo que la completa. La llamada causa ‘final’ sería la inicial, puesto que de allí

parte todo: de allí se elige el material, la forma que se le va a dar, el fabricante que la elaborará. De manera que, las diversas causas son escogidas de acuerdo con la llamada causa final.

Por último, el cuarto co-responsable del estar ahí delante, dispuesta y preparada la copa de plata es el orfebre, pero no como causa *efficiens*, no porque él obrando efectúe la copa como efecto de un hacer —dice Heidegger—. Puesto que —nos informa—, la doctrina aristotélica no conoció una causa, un modo de ser-responsable-de, designada con esa palabra ni hubo un nombre griego que le correspondiera.

El orfebre sobreponiéndose reúne (reflexiona sobre y coliga)¹⁶⁷ los tres modos mencionados del ser-responsable-de. Sobreponer (reflexionar) —apunta Heidegger— se dice en griego *le'gein, lo'gov*. Este se sostiene en el *a1pofai'nesqai*, en el traer a aparecer. “El orfebre es co-responsable como aquel desde quien el pro-ducir y el descansar en sí de la copa, toma y obtiene su primer surgir.”¹⁶⁸ Los tres modos del ser-responsable-de nombrados, tienen que agradecer a la sobreposición reunidora (la reflexión) del orfebre el aparecer y como aparecen en la producción de la copa de plata.

En ella, en la copa de plata terminada, co-gobiernan los cuatro modos del ser-responsable-de que, aunque sean distintos entre sí, ‘se pertenecen mutuamente’. Ahora bien, ¿qué los une? ¿qué significa —pensado al modo griego— el ser-responsable-de?

Actualmente, dice Heidegger, entendemos, y se puede estar de acuerdo con ello sin inconvenientes, el ser-responsable-de en sentido moral, como una falta o como una manera de actuar, de efectuar. Sin embargo, esta interpretación nos desvía del sentido inicial de lo que posteriormente constituyó la llamada causalidad. Y es, en efecto, este sentido inicial el que nos permitirá constatar lo que caracteriza lo instrumental que, precisamente, se sostiene en lo causal.

Para enmendar las interpretaciones que nos desvían del camino de este sentido inicial del ser-responsable-de, las interpretaciones ‘no-griegas’ de la causa *finalis* y *efficiens*, Heidegger

¹⁶⁷ Cfr., la traducción de Eustaquio Barjau en su versión de ‘La pregunta por la técnica’ que aparece en Martin Heidegger: *Conferencias y Artículos*. Barcelona. Ediciones del Serval. ²2001. pp. 9-37. En particular p.13.

¹⁶⁸ Cfr., ‘La pregunta por la técnica’ en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 118.

vuelve sobre el citado ejemplo de la copa de plata para aclarar sus cuatro modos pero, esta vez, enfocando el asunto desde el utensilio.

Estos modos son responsables del estar-puesta (estar-delante) y del estar-preparada (estar-a-punto)¹⁶⁹, en griego $\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\epsilon\iota\sigma\kappa\alpha\iota$, la copa de plata. Estar-puesto y estar-preparado describen, determinan la *presencia* de lo *presente*. Ellos llevan algo a aparecer. “Le permiten pro-venir a la *presencia*. Lo liberan en ella y así le permiten avanzar hacia (...) su completa llegada.”¹⁷⁰ El ser-responsable-de tiene la peculiaridad esencial del permitir-avanzar hacia la llegada. En este sentido de permitir-avanzar, el ser-responsable-de —nos dice Heidegger— es lo que da-lugar-a [*Ver-an-lassen*] (es el ocasionar, traduce Barjau).

Inspirado en este sentido primigenio del ser-responsable-de, desde la $\alpha\iota\tau\iota\alpha$, Heidegger pretende ampliar la significación del dar-lugar-a [*Ver-an-lassen*], del ocasionar, de manera que este nombre la esencia de la causalidad pensada al modo griego, distinguiéndolo, expresamente, de su significado habitual y restringido que lo entiende como desatar, desencadenar o empuje inicial, que nombra un tipo de causalidad, en todo caso, secundaria y derivada.

Así, se cuestiona Heidegger, ¿dónde ocurre ‘el juego conjunto’ de los cuatro modos del dar-lugar-a? Insiste el pensador que ellos dejan venir lo todavía no-*presente* a la *presencia*. En consecuencia, gobierna sobre ellos un traer que hace aparecer lo *presente*. Lo que sea este traer nos lo dice Heidegger recogiendo las palabras del *Symposium* (205 b) de Platón:

h2 ga'r toi e1k tou? me: o5ntoV ei:V to' o5n i1o'nti o2tvou?n ai1ti'a pa?sa' e1sti poi'hsiV

“Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo no-*presente* a la *presencia*, es poi'hsiV, es pro-ducir.”¹⁷¹

¹⁶⁹ Los términos entre paréntesis corresponden a la traducción de Eustaquio Barjau de ‘La pregunta por la técnica’, ed. cit., p. 13.

¹⁷⁰ Cfr., ‘La pregunta por la técnica’, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 119.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 119.

El asunto está en que pensemos el pro-ducir, el traer-ahí-delante, cabalmente, en todo su alcance y a la vez en su sentido griego. Póiesis no es solo la hechura artesanal o artística, nos dice Heidegger. La fu'siV, el emerger-desde-sí, también es póiesis y aún en el sentido más alto puesto que lo *presente* fu'sei tiene en sí mismo, e1n e1autv?, el emerger, el brotar en el producir, por ejemplo, “el brotar de las flores en el florecer”¹⁷². Mientras que el pro-ducir artístico artesanal tiene el brotar o emerger en otro, e1n a5llv, en el artista y el artesano.

En consecuencia, el juego conjunto de los modos del dar-lugar-a, del ocasionar, las cuatro causas, se desarrolla dentro de los límites o en el campo circunscrito por el pro-ducir. Por él aparece tanto lo que crece de manera natural, como lo fabricado artesanal o artísticamente. Ahora bien, ¿cómo acontece el pro-ducir?; ¿qué es el pro-ducir, el traer-ahí-delante en el que acontece este juego conjunto de los cuatro modos del dar-lugar-a, del ocasionar? Respuesta: el dar-lugar-a pertenece a la *presencia* de lo que brota o emerge en el pro-ducir. El pro-ducir produce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece propiamente cuando lo velado llega a lo desvelado. El pro-ducir es este movimiento, el desocultar, la desocultación, el salir-de-lo-oculto, que los griegos llamaron a1lh'qeia, los latinos ‘*veritas*’ y nosotros verdad y que corrientemente entendemos como rectitud del representar [*Vorstellen*].

Así, la pregunta por lo que sea la técnica va a dar a la a1lh'qeia, al des-ocultar o salir de lo oculto. ¿Qué los vincula? Respuesta: el desocultar funda todo pro-ducir. El pro-ducir reúne en sí y gobierna los cuatro modos del dar-lugar-a, la causalidad. A la causalidad pertenecen medio y fin, esto es, lo instrumental. Lo instrumental es el rasgo fundamental de la concepción corriente de la técnica. Al preguntar ‘paso a paso’ por lo que sea la técnica entendida como medio arribamos al desocultar. El desocultar —concluye Heidegger—sostiene toda posibilidad productora.

Pensada de este modo, la técnica, principalmente, no sería ningún medio sino un modo del desocultar, esto es, de la verdad. Al asumir esta perspectiva, Heidegger propone un camino distinto y ‘sorprendente’ —nos dice— para que tomemos en serio la simple pregunta por lo que sea la técnica y cómo entender su esencia.

¹⁷² Op. cit., p. 120.

Respecto de la palabra ‘técnica’, nos informa que esta proviene del griego *tecniko’n* que nombra lo que pertenece a la *te’cnh*. En cuanto a su significación, Heidegger nos propone que fijemos nuestra atención en dos aspectos: el primero, afirma que *te’cnh* además de nombrar el hacer y saber del artesano también nombra el arte más elevado, las llamadas bellas artes. “La *te’cnh* pertenece al pro-ducir, a la *po’ihsiV*; ella es algo poiético.”¹⁷³ El otro aspecto que Heidegger quiere resaltar y que nos invita a meditar es el vínculo de la *te’cnh* con la palabra *e1pisth’mh* que, desde el inicio del pensar griego hasta Platón, estuvo unida a ella. Ambas palabras mientan el conocer en el más amplio sentido. Nombran el ser entendido, el ser experto en algo. El conocer abre algo —afirma Heidegger— lo hace patente. En esta medida es un desocultar. Heidegger apoya estas reflexiones en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (VI, c.3 y c.4), en donde este distingue los hábitos intelectuales entre los que encontramos, por cierto, la ciencia, el arte y la técnica (en rigor enumera cinco: *te’cnh*, *e1pisth’mh*, *fro’nesiV*, *sofi’a* y *nou?V*). Aristóteles deslinda expresamente la *e1pisth’mh* de la *te’cnh* desde el punto de vista de lo que desocultan y del modo como lo desocultan. Así, la *te’cnh* también sería un modo del *a1lh’que’in*, del advenir, de la verdad. Ella desoculta lo que no se produce por si mismo “ni está aún ahí delante de nosotros, por lo que puede tener-lugar ya de una manera, ya de otra.”¹⁷⁴ De modo que, el que fabrica, *le’gein*, *lo’goV*, un artefacto técnico desoculta lo que hay que producir de acuerdo con los cuatro modos del dar-lugar-a, de la causalidad. Este desocultar reúne de antemano, por adelantado, el aspecto, *ei3doV*, y la materia, *u7lh*, sobre la cosa terminada, acabada, completada y lista, *te’l’oV*, y desde allí determina el modo de la fabricación. En consecuencia, lo más propio de la *te’cnh*, lo que en definitiva cuenta de ella, no se sostiene en el hacer y manipular, en el aplicar medios, sino en el desocultar. La *te’cnh* es principalmente un pro-ducir, pero no como un confeccionar o fabricar, sino como un desocultar.

De esta manera, al asomarnos al sentido griego de la palabra *te’cnh*, cerramos —con Heidegger— el mismo círculo, la misma conexión que abrió cuando interrogaba por la esencia de lo instrumental. La técnica es primeramente, ante todo, un modo del desocultar, que esencia o *presencia*, en el ámbito en que acontece el desocultar, el develamiento, en el ámbito de la *a1lh’queia*, del advenir, en el ámbito de la verdad.

¹⁷³ Op. cit., p. 121.

¹⁷⁴ Op. cit., p.122.

A continuación, Heidegger se hace cargo de una supuesta objeción a esta determinación del ámbito esencial de la técnica. Esta sostendría que su interpretación valdría para el pensar griego y, en el mejor de los casos, para la técnica del artesano, del obrero manual, pero que no se correspondería con la moderna técnica de máquinas, con la técnica moderna y es precisamente esta la que nos sobresalta y nos hace preguntar por lo que sea *la* técnica.

La técnica moderna —de acuerdo con esta objeción— sería incomparable con las anteriores, puesto que se apoya en la moderna ciencia natural y exacta. Por otra parte, se afirmaría también lo inverso: la física moderna, experimental, se sostiene tanto en los aparatos técnicos como en el progreso en la construcción de ellos. Heidegger afirma que esta constatación es justa, adecuada, correcta, sin embargo, “es una simple constatación historiográfica de hechos, que no dice nada sobre aquello en que se funda esta interrelación. La pregunta decisiva sigue siendo: ¿De qué esencia es la técnica moderna para que pueda ocurrir que aplique la ciencia natural?”¹⁷⁵

Para Heidegger la técnica moderna también es un modo del desocultar, ese es su rasgo fundamental y. mientras nos mantengamos en él, “se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna.”¹⁷⁶ Oigamos lo que nos dice al respecto.

3.3 La técnica moderna y su fundamento ontológico

Este modo del desocultar que domina la técnica moderna no es un pro-ducir en el sentido de la *poi'hsiV*, sino en el de pro-vocar que pone, dispone o emplaza a la Naturaleza en la exigencia de suministrar energías que puedan ser explotadas y acumuladas. Es este carácter el que la distingue de las técnicas anteriores. Varios ejemplos ilustran esta visión de la Naturaleza bajo el predominio de la técnica moderna. Nos parece pertinente citar *in extenso*, Francisco Soler mediante, un bello y patético pasaje que describe este particular modo de concebir la técnica moderna:

¹⁷⁵ Op. cit., p. 123.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 123.

“Pero, ¿no vale esto también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas.

Por el contrario, una región es provocada a la extracción de carbón y minerales. La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que *pone* a la naturaleza. La pone en el sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación. El aire es puesto dentro de la entrega de nitrógeno, el suelo por los minerales; minerales, por ejemplo, el uranio, éste por la energía atómica, que puede ser desintegrada para destrucción o para usos pacíficos.”¹⁷⁷

Este poner que pro-voca las energías naturales —nos informa Heidegger— es un exigir en un doble sentido: por una parte, abre, patentiza o alumbró y expone [*herausstellen*], aunque esto está supeditado, subpuesto [*abstellen*] por adelantado a lo que, por otra parte, se exige, a saber, impulsar la mayor eficiencia posible con el mínimo gasto.

Este desocultar que gobierna la técnica moderna Heidegger lo caracteriza como un poner o emplazar que pro-voca. La pro-vocación acontece descubriendo las energías ocultas en la Naturaleza, pero esto no ocurre solo para poner lo descubierto ante nuestros ojos, a la vista, sino que para desencadenar una trama de acontecimientos: “lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido se renueva cambiado.”¹⁷⁸ Sin embargo, estos modos de desocultar no ocurren o sobrevienen de manera simple o indeterminada sino, por el contrario, de múltiples e imbricadas formas que este desocultar pro-vocante dirige y asegura. Heidegger considera que estos, la dirección y el aseguramiento, son los rasgos fundamentales de la pro-vocación.

Este desocultamiento que se realiza mediante el emplazar que pro-voca, el desocultar pro-vocante, ya no descubre lo real como objeto, como ob-stante [*Gegenstand*], sino como *constante*

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 123-124.

[*Bestand*], como existencias [*Bestände*]; como el ente listo para el consumo; como reservas o lo explotable a ultranza; aquello de lo que hay que apoderarse; stocks; fondos o lo disponible para el consumo o para la explotación en el cálculo global. Todas estas formas de decir lo mismo, todos estos sinónimos, intentan caracterizar, describir este nuevo ente que descubre la provocación. Heidegger pretende con este concepto de *constante* o existencias, caracterizar el modo como el desocultar provocante devela o desoculta lo real.

No obstante, podemos evidentemente seguir concibiendo lo que se presenta como objeto, entonces —dice Heidegger— este se nos oculta como *constante*, como existencia. Se nos oculta su esencia, a saber, estar establecido a asegurar; por ejemplo, un avión —nos dice— la posibilidad del transporte. Por otra parte, concebidos como *constantes* los artefactos técnicos, a diferencia de los objetos, carecen absolutamente de autonomía, pues ellos reciben su estado [*Stand*] desde la esencia de la técnica, el desocultar pro-vocante, entendida como un modo del advenir, de la verdad. Citamos:

“Que ahora cuando intentamos mostrar la técnica moderna como un desocultar pro-vocante, nos acosen las palabras ‘poner’ (‘emplazar’)¹⁷⁹[*stellen*], ‘establecer’ (‘solicitar emplazando’) [*bestellen*: encargar, requerir, poner a disposición], ‘*constante*’ (‘existencias’) [*Bestand*], y que se amontonen de una manera seca, uniforme y, por eso, enojosa, tiene su fundamento en lo que llega a lenguaje.”¹⁸⁰

Ciertamente, somos nosotros, los hombres, los que realizamos este desocultar pro-vocante que descubre lo real como *constante*. Sin embargo —sostiene Heidegger— del desvelamiento mismo, del desocultar mismo, “en el que, en cada caso, lo real se muestra o se retrae, no dispone el hombre.”¹⁸¹ Solo en la medida en que el hombre está ya pro-vocado a pro-vocar las energías de la Naturaleza es que acontece el desocultar establecedor, pro-vocante. Aunque esto no significa que en cuanto tal el hombre pertenezca más propiamente que la Naturaleza a lo *constante*, que él mismo sea una existencia en el sentido de stock, reserva, subsistencia o fondo al que nos referíamos, aunque corrientemente se hable de recurso o material humano, (también

¹⁷⁸ Op. cit., p. 125.

¹⁷⁹ Cfr., la traducción de Eustaquio Barjau, ed. cit., p. 19. Todas las palabras que van entre paréntesis en esta cita corresponden a esta versión.

¹⁸⁰ Cfr., ‘La pregunta por la técnica’, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p.126.

de mano de obra o aún de cerebro de obra), v.g.: el departamento de recursos humanos de cualquier institución, llámese fábrica, universidad, etc. Escuchemos nuevamente a Heidegger:

“El hablar corrientemente de material humano y de material enfermo de una clínica, habla en su favor —en favor de entender al hombre como *constante*—. El guardabosque que en el bosque mide la madera talada y que, al parecer, recorre como su abuelo y de igual manera, los caminos del bosque, está hoy establecido, sépalo o no, en la industria de la utilización de la madera. Está establecido en la productividad de celulosa que, a su vez, viene pro-vocada por la necesidad de papel, que se distribuye a los diarios y revistas ilustradas. Pero estos predisponen a la opinión pública a que devore lo impreso, para que pueda llegar a establecerse una opinión dominante, que hay que establecer.”¹⁸²

No obstante, precisamente porque el hombre está más originariamente aún pro-vocado al establecer que las energías de la Naturaleza —nos dice— es que no puede ser jamás un mero *constante* [*Bestand*]. Impulsando la técnica, el hombre participa del establecer como un modo del desocultar, sin embargo, la desocultación misma, insiste Heidegger, no es nunca un simple hecho humano, un artefacto del hombre.

La desocultación es aquello que siempre ha interpelado, ha reclamado al hombre y ello de forma que este solo es tal, solo es hombre, en la medida en que es interpelado, reclamado de alguna manera por ella. Oigamos otra vez al pensador:

“Siempre que el hombre abre sus ojos y oídos, que franquea su corazón, que se da libremente en sus afanes y esfuerzos, en su formar y obrar, en sus ruegos y agradecimientos, se encuentra ya, por doquier, llevado en lo desvelado. Cuyo desvelamiento ya se ha acontecido apropiadoramente, tan frecuentemente como invoca al hombre al modo del desocultar que le corresponde. Cuando el hombre, a su manera, dentro del desvelamiento, desoculta lo presente, entonces él no hace sino corresponder a la llamada del desvelamiento, aun cuando la contradiga.”¹⁸³

¹⁸¹ Op. cit., p. 126-127.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 127. Lo que va entre guiones es nuestro.

¹⁸³ Op. cit., p. 128

De este modo, cuando el hombre que indaga, pone a la naturaleza como su campo de investigación, como un objeto de investigación, está ya interpelado por un modo de la desocultación, de la misma manera que cuando el objeto desaparece en lo sin-objeto de lo *constante*. Así, la técnica moderna, en cuanto un modo del desocultar, “no es un simple hacer humano”¹⁸⁴ De allí que sea para Heidegger un imperativo asir, analizar ‘tal y como se muestra’ el desocultar pro-vocante que reúne al hombre a establecer lo real como *constante*. Heidegger denomina esta interpelación, esta figura del ser, lo dis-puesto [*das Ge-stell*].

Respecto de este concepto, sostiene que así como aquello que reúne lo montañoso de las montañas [*Berg*] lo llamamos la serranía [*Gebirge*] y, así como también aquello que reúne los diversos estados de ánimo [*zumute*] lo llamamos el ánimo o el talante [*Gemüt*]; del mismo modo, aquello que reúne al hombre a establecer lo real como *constante*, lo denominará lo dis-puesto [*das Ge-stell*] (la estructura de emplazamiento, en la citada traducción de Barjau).

La significación corriente de esta palabra alemana —*Gestell*— nombra un útil como un estante para libros, también nombra un esqueleto. Afirma nuestro autor que el giro que pretende dar a esta palabra puede ser interpretado como una arbitrariedad con la que se maltrata o atropella el lenguaje. No obstante, este giro, esto estrambótico, esta rareza u ocurrencia peregrina, es *el* modo como trabaja el pensamiento, la meditación. Como ejemplo de ello nos propone el caso de Platón, que utilizó la palabra εἶδος, ἰδέα, cuya significación cotidiana remitía al aspecto de una cosa visible a nuestra mirada, para nombrar aquello que esencia [*west*] en todas las cosas, aquello “... que era totalmente insólito, aquello que, precisamente, nunca jamás puede ser perceptible con el sentido de la vista. Pero, ni siquiera eso es suficiente para lo insólito. Pues ἰδέα nombra no solo el aspecto no-sensible de lo visible sensitivamente. Aspecto, ἰδέα significa y es también lo que en lo audible, tangible, sensible, en lo que de la manera que sea nos es accesible, constituye la esencia.”¹⁸⁵ Frente a lo obrado por Platón, el atrevimiento de usar la palabra *Ge-stell* para nombrar la esencia de la técnica resulta para Heidegger inocuo, inofensivo aunque sujeto a posibles malentendidos.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 128.

¹⁸⁵ *Op. cit.*, p. 129.

Así, Heidegger, acaso consciente de que esta moldeando el propio lenguaje alemán, especifica lo que entiende por *Ge-stell*: “Dis-puesto significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca, a desocultar, en el modo del establecer, lo real en cuanto lo *constante*. Dis-puesto significa el modo del desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico”¹⁸⁶ Por el contrario — dice— lo que normalmente se denomina montaje, el conjunto de bastidores estructuras y armazones, pertenece a lo técnico. Heidegger lo sitúa, junto a sus componentes, dentro del recinto del trabajo técnico, que corresponde a lo dis-puesto, pero que jamás lo constituye o lo obtiene como un resultado.

Por otra parte, afirma que dis-puesto [*Ge-stell*] conserva la raíz alemana (o el sufijo) *stellen*, ‘poner’, que sostiene el eco de otro ‘poner’ del que es derivado, a saber, el de re-poner (producir) [*her-stellen*] y ex-poner (re-presentar) [*dar-stellen*] [*Vor-stellen*]¹⁸⁷, que en el sentido de la *poi’hsiV* desoculta lo *presente* en el desvelamiento. Ambos, el ‘poner’ que pro-duce y el que pro-voca son —dice Heidegger— fundamentalmente distintos aunque emparentados en la esencia, puesto que son modos del desocultar, de la *a1lh’qeia*. Así, es en lo dis-puesto en donde acontece apropiadoramente el desvelamiento mediante el que la técnica moderna desoculta lo real como *constante*. Y, precisamente por ello, por ser la esencia de la técnica moderna un modo de la desocultación, es que la técnica no es solo un mero hacer del hombre o un simple medio, como afirma la concepción corriente, la concepción instrumental y antropológica.

Este modo del desocultar, esta figura de la verdad, el pro-vocante, ‘especial y sobresaliente’, concibe a la Naturaleza como el principal almacén de existencias de energía. En consecuencia con ello, el comportamiento establecedor del hombre técnico se muestra con mayor fuerza en la constitución de la moderna ciencia natural y exacta. Esta concibe a la Naturaleza como una conexión calculable de fuerzas. En este sentido —advierte Heidegger— la física moderna no es experimental porque en su obrar aplique aparatos, sino que porque la física, como pura teoría, pone a la Naturaleza como una conexión de fuerzas por adelantado calculables

¹⁸⁶ Op. cit., p. 130.

¹⁸⁷ La segunda acepción de estos conceptos, la que va entre paréntesis, corresponde a la traducción de Eustaquio Barjau que aparece en *Conferencias y Artículos*, ed. cit, p. 23, la que presenta algunas variaciones con la versión de Francisco Soler, edición también citada, que es el texto base de este capítulo. Nos parece que, aparte de la impresión que pudieran causar estas y otras diferencias, ambas traducciones se complementan y aportan mayor claridad al lector de habla hispana.

es que establece el experimento, para indagar si la Naturaleza puesta de este modo “se anunciará y como lo hará.”¹⁸⁸

Heidegger enfrenta, se hace cargo de la objeción ‘histórica’ que señala que la ciencia físico-matemática comienza en el siglo XVII mientras que la técnica moderna, de máquinas, se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. En consecuencia, ¿cómo esta última puede estar al servicio de la primera si aparece casi doscientos años después? Acá, introduce una distinción entre lo historiográficamente calculado, en cuyo caso la objeción sería correcta, y lo históricamente pensado, que se sostiene en lo verdadero.

Para nuestro autor, la teoría física moderna de la Naturaleza es la que dispone el camino tanto de la técnica como de la esencia de la técnica moderna, puesto que el reunir que pro-voca, en el desocultar establecedor, está ya presente en la ciencia físico-matemática aunque de modo oculto, ‘aun no aparece propiamente’, nos dice. La física moderna es la precursora, el heraldo, el enviado, ‘desconocido aun en sus orígenes’ agrega, de lo dis-puesto.

De acuerdo con esta interpretación que nos propone Heidegger, previo a la formación de la ciencia moderna, ya la Naturaleza se concebía como calculable, esto es, ya se la estaba pro-vocando. De allí que en la moderna ciencia ya esté preanunciada la técnica en su esencia. Heidegger apoya su reflexión en los pensadores griegos, en el aforismo que señala que “aquello que, con respecto al surgir imperante, es más antiguo, se hace evidente a nosotros los hombre tardíamente.”¹⁸⁹

Por lo demás, que el campo de representación de la física moderna quede cada vez más inintuido —afirma— viene pro-vocado por el imperar de lo dis-puesto que establece a la Naturaleza como *constante*. De allí que incluso aunque la física actual deje, en medida creciente, de concebir objetos, no puede renunciar a que la Naturaleza se anuncie “mediante el *cálculo establecible*, y que ella *sigue siendo establecible* como un sistema de informaciones.”¹⁹⁰

¹⁸⁸ Cfr., ‘La pregunta por la técnica’, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 131

¹⁸⁹ Op. cit., p. 132.

¹⁹⁰ Op. cit., p. 133. Lo cursivo es nuestro.

Si embargo, la causalidad inherente a este sistema ya no es la que conocimos como el pro-
ducente dar-lugar-a, la *aiti'a*, ni el modo de la causa *efficiens*, el hombre como fabricante de
objetos, el *homo faber*, o la causa *formalis*, la idea platónica. Nuestro autor sostiene que la
causalidad, en esta nueva figura del ser, queda circunscrita a un anunciar pro-vocado que asegura
“a todos los *constantes*, simultánea o sucesivamente.”¹⁹¹ En este punto del análisis Heidegger
nos remite a la conferencia de Werner Heisenberg, publicada el año 1954, *La imagen de la
naturaleza en la física actual*.¹⁹² Citamos una vez más:

“Porque la esencia de la técnica reposa en lo dis-puesto, —porque es una disposición
dada u otorgada al hombre— tiene que aplicar la ciencia natural exacta. De eso surge el
engañoso parecer que la técnica moderna es ciencia natural aplicada. Este parecer podrá
mantenerse mientras no se haya indagado suficientemente ni el origen esencial de la ciencia
moderna, ni la esencia de la técnica moderna.”¹⁹³

3.4 La esencia de la técnica moderna

Heidegger indaga por la técnica para aclarar nuestra relación con su esencia. Esta se
muestra en lo que él denomina lo dis-puesto. Sin embargo, esto no responde a la pregunta por la
técnica si, como apunta: “responder significa: corresponder, esto es, a la esencia de aquello por
lo que se pregunta.”¹⁹⁴

Esta reflexión lleva a Heidegger a interrogar por lo que sea lo dis-puesto en cuanto tal, a
preguntar por su localización. Lo dis-puesto es el modo según el cual lo real se desoculta como
constante. Insiste Heidegger en que lo dis-puesto no es nada técnico, nada de tipo maquina
(‘varillaje, rodamientos, andamios y demás componentes de lo que se llama montaje’).

“¿Acontece este desocultar en algún lugar más allá de toda actividad humana? No. Pero
tampoco acontece solo en el hombre y decisivamente por él”¹⁹⁵ Lo dis-puesto es lo reuniente de

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 133.

¹⁹² Véase la referencia completa al final de este informe en la sección dedicada a la bibliografía.

¹⁹³ Cfr., ‘La pregunta por la técnica’, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 133. Lo que va entre
guiones es nuestro.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 133.

¹⁹⁵ *Op. cit.*, p. 134.

“aquel poner, que pone al hombre a desocultar lo real en el modo del establecer como *constante*.”¹⁹⁶ En tanto pro-vocado de esta manera, el hombre se encuentra inmerso “en el ámbito esencial de lo dis-puesto.”¹⁹⁷ De tal suerte que no puede en absoluto asumir posteriormente una relación con dicho ámbito, puesto que lo antecede, queda a la espalda. De esta forma, cualquier indagación sobre la esencia de la técnica llega tarde. El hombre no puede asumir una relación con ella *a posteriori* puesto que, reiteramos, está ya inmerso en ella. Sin embargo —advierte Heidegger— podemos indagar en lo dis-puesto si nosotros nos experimentamos o ‘experienciamos’ como aquellos cuyo hacer y omitir esta pro-vocado por lo dis-puesto. Más aun, podemos escrutar, escudriñar en lo dis-puesto si “nos introducimos propiamente, en donde lo dis-puesto mismo se esencia.”¹⁹⁸

Tenemos que la esencia de la técnica moderna, lo dis-puesto, pone al hombre en un camino del desocultar por el que lo real se establece como *constante*. Poner en un camino —nos dice Heidegger— es destinar [*schicken*] y, a la vez, llama al destino que pone al hombre en el camino del desocultar *el* destino [*Geschick*]. “Desde aquí se determina la esencia de toda historia, que no es sólo ni el objeto de la historiografía—la ciencia histórica—, ni sólo la realización de la actividad humana. Esta llega a ser histórica ante todo como algo destinado.”¹⁹⁹ Es el destino —nos dice— el que en el representar objetivante hace asequible lo histórico para la ciencia histórica —la historiografía— que a su vez facilita la confusión entre lo histórico [*Geschichte*], ‘de la historia acontecida’ y lo histórico [*Historie*], como ciencia histórica o historiografía.

¿Qué hemos ganado con lo dicho? Tenemos que lo dis-puesto como pro-vocación al establecer “destina en un modo del desocultar”²⁰⁰; “es una destinación del destino”²⁰¹, como todo modo del desocultar, por ejemplo, la *poi’hsiV*. “El desvelamiento de lo que es siempre va sobre un camino del desocultar.”²⁰² Por tanto, el hombre siempre está gobernado por el destino del

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 134.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 134.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 134.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 134. El propio Heidegger nos remite en este punto a su trabajo *Vom Wesen der Wahrheit (De la esencia de la verdad)*, 1930, primera edición 1943, p.16 s. Nosotros consultamos la traducción española de Helena Cotés y Arturo Leyte (en línea). Para la referencia completa remitimos al final de este informe en la sección dedicada a la bibliografía. Lo que va entre guiones es nuestro.

²⁰⁰ Cfr., ‘La pregunta por la técnica’, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 135.

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 135.

²⁰² *Ibíd.*, p. 135.

desocultamiento, pero no como ‘la fatalidad de una coacción’ —puesto que el hombre llega a ser libre si pertenece al ámbito del destino, nos dice Heidegger—, sino atendiendo a la llamada del destino, sabiendo escucharle, instalándonos en el ámbito del destino.

Así, Heidegger entiende la libertad, en vínculo directo con el destino, como la claridad necesaria para el surgimiento de la verdad. La esencia de la libertad la concibe en el sentido de lo iluminado o, lo que es lo mismo, lo desocultado, la verdad; estos, libertad y verdad, están íntimamente relacionados, “en el más próximo e íntimo parentesco”²⁰³:

“Todo desocultar pertenece a un albergar y velar. Pero velado está y siempre velándose, lo que liberta, el misterio. Todo desocultar viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre.”²⁰⁴

De esta manera, Heidegger define la libertad como “lo iluminante velante, en cuya luz se corre aquel velo que emboza —que encubre— lo esencial de toda verdad y que deja aparecer al velo como lo que emboza. La libertad es el ámbito del destino; lo que lleva en cada caso, a un desocultamiento a su camino.”²⁰⁵

La esencia de la técnica es lo dis-puesto. Este es un destino del desocultamiento, de la verdad. Si meditamos esto —dice Heidegger— entonces nos mantendremos en lo libre del destino, a salvo de la coacción que nos impulsa a dedicarnos ciegamente a la técnica o la que nos obliga a condenarla como obra del diablo. Por el contrario, el abrirnos propiamente a su esencia, nos libera.

“La esencia de la técnica reposa en lo dis-puesto. Su imperar pertenece al destino.”²⁰⁶ Y, precisamente, porque el destino lleva al hombre a un camino del desocultar, este puede perseguir e impulsar solo el desocultar pro-vocante y tomarlo como medida de todo. De este modo, el hombre se cierra a la posibilidad de entregarse a la esencia de lo desvelado y, de esta manera, experimentar su ‘fructuosa pertenencia’.

²⁰³ *Ibid.*, p. 135.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 135.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 135. Lo que va entre guiones es nuestro.

²⁰⁶ *Op. cit.*, p. 136

Colocado el hombre entre estas posibilidades está en peligro. Más aun —nos dice Heidegger— el destino del desocultamiento en cuanto tal y en todos sus modos es el peligro. En cualquiera de los modos en que impere, ‘en el que todo lo que es se muestra’, oculta, encubre el peligro de que el hombre lo mal interprete y yerre en lo desvelado. Así, cuando el hombre desoculta lo que es desde la conexión causa-efecto, hasta Dios puede perder su carácter sagrado, ‘su lejanía llena de misterio’, y ser concebido como una causa, la *efficiens*, la causalidad del hacer, del fabricar, “sin meditar jamás en ello la proveniencia de la esencia de esta causalidad.”²⁰⁷ Del mismo modo, el desvelamiento que concibe a la Naturaleza como una conexión de fuerzas calculables, ciertamente entrega constataciones exactas, sin embargo, mediante esos resultados aun subsiste el peligro de que en lo exacto se recluya, se retire, se aleje lo verdadero.

Para nuestro autor el destino del desocultamiento no es un peligro cualquiera sino el peligro. Pero, cuando impera el destino del desocultamiento en el modo de lo dis-puesto, entonces, ese es el peligro supremo. De esto nos da cuenta en dos sentidos:

1) Cuando el hombre desvela lo que es solo como *constante*, va hacia un punto en el que él mismo será tomado también solo como *constante*. No obstante, y a pesar de ser amenazado de esa manera, el hombre presume, siente y cree ser el ‘señor de la Tierra’, ilusión engañosa, puesto que la antropologización técnica del mundo es una falsa manera de ver las cosas porque, como veremos, el hombre sometido a la dis-posición pro-vocante, jamás podrá encontrarse a sí mismo. Así se despliega la falsa apariencia de que todo lo que encontramos solo es consistente por ser una obra humana. Esta apariencia sustenta una última apariencia engañosa: el hombre por todas parte no se encuentra sino consigo mismo (lo que plantea Heisenberg, con toda razón dice Heidegger, en la conferencia citada más arriba). “*Entretanto, el hombre no encuentra más, ni en parte alguna, precisamente a sí mismo, es decir, a su esencia.*”²⁰⁸ De este modo, el hombre, tan obnubilado en la pro-vocación de lo dis-puesto, no lo advierte como una interpelación, ni a sí mismo como interpelado, desatendiendo, descuidando, rechazando con ello también “todos los modos que le indicarían hasta qué punto él ec-siste —está-fuera, en la verdad del ser— desde su

²⁰⁷ Op. cit., p. 137

²⁰⁸ Op. cit., p. 138

esencia en el ámbito de una llamada [*Zuspruch*] y que *jamás* por eso *puede* encontrar solo a sí mismo.²⁰⁹

2) El otro sentido al que se refiere Heidegger, señala que lo dis-puesto en tanto destino del desocultar del tipo del establecer, sustrae al hombre a otros modos de la desocultación y finalmente al desocultar mismo de la verdad. Sin embargo —añade—, lo dis-puesto vela especialmente el desocultar lo *presente* en el sentido de la *poi'hsiV*. Donde se impone lo dis-puesto —afirma— dirección y aseguramiento de lo *constante* determinan a todo desocultar y esto de tal modo que incluso velan su rasgo fundamental el ser él mismo, lo dis-puesto, un determinado modo de la desocultación. Así, lo dis-puesto —como figura del ser— pro-vocante —como modo de la verdad—, esto es, la esencia de la técnica moderna, además de velar un modo anterior de la desocultación, el pro-ductor, vela la desocultación misma y con ella, aquello en lo que la desocultación acontece apropiadoramente, la verdad. Lo dis-puesto disloca [*verstellen*], tuerce el aparecer y dominar de la verdad, nos dice Heidegger en la traducción de Francisco Soler.

De este modo, el destino que destina en el establecer lo real como *constante* es el más extremado peligro —afirma— pero no en el sentido que lo sean los artefactos técnicos, la suma de ellos, sino en el del misterio de su esencia, la esencia de la técnica moderna. Esta es, como un destino del desocultar, el peligro. En este nivel, a esta altura —apunta Heidegger— podremos oír mejor, con más sentido, la modificación, el giro que pretende dar al significado de la palabra dis-puesto [*Ge-stell*]: si lo meditamos como destino [*Geschick*] y peligro [*Gefahr*], también podríamos agregar, como historia [*Geschichte*].

De manera que la amenaza no viene dada por lo letal que pudieran ser los artefactos técnicos —insiste Heidegger en su conferencia— sino que esta está alojada ya en la esencia del hombre. El imperar, el gobierno de lo dis-puesto es la amenaza, que consiste en que el hombre se niegue a volver hacia un desocultar más originario en el que experimente la llamada

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 138. Lo que va entre guiones es nuestro.

[*Zuspruch*] de una verdad más inicial. De este modo, en donde domina lo dis-puesto encontramos el peligro “en el sentido más elevado”²¹⁰.

A continuación, Heidegger recurre a Hölderlin para sostener su posterior meditación. Tenemos que la esencia de la técnica, lo dis-puesto, es el más extremado peligro. La cita de Hölderlin afirma: “*Pero, donde hay peligro / crece también lo salvador.*”²¹¹ Heidegger nos invita a reflexionar ‘cuidadosamente’ estas palabras. Normalmente —otra vez la concepción corriente— salvar significa asir, coger, atrapar lo amenazado de destrucción para mantenerlo en su persistencia anterior. Pero Heidegger sostiene que salvar dice algo más: “‘Salvar’ es: reconducir hacia la esencia, para, de esta manera, traer ante todo a la esencia a su propio brillar.”²¹²

Ahora bien, si su meditación sobre lo dis-puesto como el peligro más extremado constituye la esencia de técnica moderna y si, a la vez, las palabras de Hölderlin dicen la verdad, entonces —concluye— la esencia de la técnica moderna debe albergar el crecimiento de lo salvador, que es lo que veremos a continuación, puesto que —como apunta— no es suficiente, no basta, con una mirada en lo dis-puesto como un destino del desocultar para hacer brillar lo salvador y mostrar en qué medida, hasta qué punto, en el peligro, el más extremo, también crece lo que salva:

*“Donde algo crece, se enraíza y, desde allí, se desarrolla. Ambos —echar raíces y desarrollarse— acontecen callada y tranquilamente y a su tiempo.”*²¹³

Pero de las palabras del poeta no se sigue necesariamente que donde haya peligro podamos captar sin más, de inmediato y sin esfuerzo y previa preparación lo salvador. Así, Heidegger nos invita a meditar hasta dónde en el más extremo peligro se enraíza y se desarrolla lo que salva. Para ello debemos volver sobre el peligro que es la técnica puesto que, al parecer, en su esencia echa raíces y se desarrolla lo salvador.

²¹⁰ Op. cit., p. 139.

²¹¹ *Ibíd.*, p. 139. Lo cursivo es nuestro.

²¹² *Ibíd.*, p. 139.

²¹³ Op. cit., p. 140. Lo cursivo y lo que va entre guiones es nuestro.

Un último inconveniente pone en jaque esta indagación, a saber, podremos ver lo salvador de la esencia de la técnica solo si meditamos antes en qué sentido de ‘esencia’ se dice de lo dis-puesto que es, precisamente, la esencia de la técnica moderna, puesto que hasta aquí ha utilizado esta palabra, ‘esencia’, en el sentido corriente o habitual, que la entiende como lo que algo es, como la quiddidad (*quid, quidditas*), la qué-idad. En cuanto a esto, Heidegger vuelve sobre el ejemplo del árbol: a cualquier tipo de árbol, roble, haya, abedul, abeto, etc., le conviene o corresponde lo arbóreo mismo; este es, en tanto género común, en tanto universal, la esencia de los árboles reales y posibles. Sin embargo, Heidegger no entiende la esencia de la técnica, lo dis-puesto, como el género común de todos los artefactos técnicos, como el concepto general de dichos aparatos. Para él, ni las máquinas, ni los aparatos o ‘el hombre en el tablero de control o el ingeniero en la oficina de la construcción’ son casos y tipos de lo dis-puesto. Todos ellos, en cuanto *constantes* o establecedores pertenecen, en cada caso a su modo, a lo dis-puesto. Sin embargo, este no puede ser entendido como la esencia de la técnica moderna en el sentido de un género, un universal. Por el contrario, la esencia de la técnica moderna, recordemos, es un modo destinal del desocultar, del advenir, de la verdad: el pro-vocante, así como lo es el pro-ducente, la *poi’hsiV*. Ambos no son especies que caigan, que correspondan, bajo el concepto o género desocultar. Pero, ¿qué es entonces el desocultamiento? Escuchemos de nuevo a Heidegger:

“El desocultamiento es aquel destino que se reparte en cada caso, *repentina e inexplicablemente* para todo pensar, en el desocultar pro-ducente y en el pro-vocante, y que se entrega al hombre. El desocultar pro-vocante tiene en el pro-ducente su proveniencia destinal. Pero, al mismo tiempo, lo dis-puesto disloca destinalmente a la *poi’hsiV*.”²¹⁴

Tenemos que lo dis-puesto en tanto un destino del desocultamiento es la esencia de la técnica moderna, pero no en el sentido de género y *essentia*. Así, Heidegger nos propone que nos detengamos en ello, puesto que allí hay algo sorprendente, a saber, la técnica es la que nos exige que pensemos en otro sentido lo que normalmente entendemos por esencia. Veamos cuál es ese.

²¹⁴ Op. cit., p. 141. Lo cursivo es nuestro.

Cuando en alemán se dice ‘*Hauswesen*’, asuntos de la casa o ‘*Staatswesen*’, asuntos del Estado, no se está refiriendo con ello lo general de un género —dice Heidegger— por el contrario, se nombra el modo en que casa y Estado “imperan, se administran, despliegan y decaen”²¹⁵, esto es, el modo como casa y Estado son esencialmente, el modo como ‘esencian’. Heidegger, nos refiere como Johann Peter Hebel utilizó en el poema *Un espectro en la calle Kanderer*, composición que J. W. Goethe consideró de modo especial, la antigua palabra ‘*die Weserei*’ que literalmente significa ‘la esenciería’ y que se traduce por municipalidad o ayuntamiento, esto es, donde se reúne la vida en común y mantiene ‘en juego’ o ‘esencia’ —esta vez como verbo— la vida o existencia aldeana, del pueblo.

Del verbo ‘esenciar’ [*wesen*] proviene el sustantivo ‘esencia’ [*Wesen*]. Nos informa además Heidegger que ‘esenciar’ [*wesen*] dice lo mismo que ‘durar’ [*währen*] y, que en alemán, estas palabras están relacionadas no solo en cuanto a la semántica, la significación sino que también en la formación fonética.

Respecto de cómo entendieron la esencia los griegos, Heidegger nos retrotrae a Sócrates y a Platón para señalar que ellos se refirieron a la esencia de algo también como lo esente en el sentido de lo que dura, o mejor aun, lo que perdura, αἰεὶ ὄν. Lo que perdura es, para el pensar griego, lo que se mantiene permanente, lo que no cambia, lo que resiste frente a lo que pueda ocurrir. Esto permanente era para ellos, lo concibieron como el aspecto εἰδὸν, ἰδέα, por ejemplo —dice Heidegger— la idea de ‘casa’. “En ella se muestra todo lo que es de ese tipo. Por el contrario, las casas singulares, reales y posibles, son cambiantes y transitorias derivaciones de la ‘idea’ y pertenecen, por tanto, a lo no duradero.”²¹⁶

Sin embargo, para Heidegger no hay ningún fundamento que sostenga que lo que perdura tenga que residir solo, exclusivamente, en lo que Platón pensó como ἰδέα o Aristóteles como τὸ τί ἐστίν εἰς τὸ εἶναι, lo que algo, en cada caso ya era, o lo que la Metafísica en sus diversas interpretaciones ha entendido por *essentia*.

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 141-142.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 142.

Todo lo que esencia, lo esente, dura —sostiene Heidegger—. Ahora bien, lo que dura ¿es lo que siempre perdura? ¿Perdura la esencia de la técnica moderna en el sentido de una idea que flota sobre todo lo técnico, de modo que el nombre ‘la técnica’ señala un mítico *abstractum*? En principio, tendríamos que responder que no. En principio, puesto que —afirma— el modo en que la técnica esencia, dura o perdura solo podremos verlo desde ‘aquello siempre perdurante’ en donde acontece lo dis-puesto como un destino del desocultar.

En este sentido, nos remite al texto de Johann Wolfgang von Goethe *Afinidades electivas*, II parte, cap. X, al relato *Los extraños hijos del vecino* en donde este usó la ‘misteriosa’ palabra ‘*fortgewähren*’, confiar siempre (perotorgar) por ‘*fortwähren*’, siempre-perdurante, (perdurar). Sostiene Heidegger que, en el citado texto, Goethe percibió estas palabras, ‘*währen*’ y ‘*gewähren*’, perdurar y confiar (literalmente durar y otorgar), en una armonía que no se puede explicar con palabras, en una ‘inefable’ armonía y que si reconsideramos más pensativamente aun, qué es lo que únicamente dura, entonces habría que afirmar que *solo lo confiado (lo otorgado) dura*. “*Lo perdurante desde el alba inicial es lo confiante [das Gewährende: lo otorgante]*.”²¹⁷

En consecuencia, lo dis-puesto, como esencia de la técnica moderna, es lo que dura. Pero, ¿dura esta esencia en el sentido de lo confiante-otorgante? —interroga Heidegger—. Y, aunque esto parezca un desacierto, puesto que lo dis-puesto es un destino que desoculta pro-vocando y pro-vocar evidentemente no es otorgar, tendríamos que responder que sí, pues el pro-vocar en el establecer lo real como *constante* también es un destino del desocultar. Como tal destino la esencia de la técnica pone al hombre en un camino del desocultar que por sí mismo no puede hacer ni inventar, puesto que “algo así como un hombre que sea hombre única y solamente por sí mismo, no lo hay.”²¹⁸ De modo que —sostiene Heidegger—, aun cuando el destino de lo dis-puesto sea el más extremado peligro tanto para el hombre como para todo desocultar, puede, ciertamente, ser también un otorgar [*ein Gewährn*] siempre que en este destino, en lo dis-puesto, crezca lo salvador. Y así es, puesto que todo destino del desocultar, también el pro-

²¹⁷ Op. cit., p. 143. En adelante y concediendo que Francisco Soler traduce expresamente ‘*das gewährende*’ por ‘lo otorgante’ y, tomando en cuenta que Barjau utiliza esta, la traducción literal, sin inconvenientes, utilizamos indistintamente ambas palabra, puesto que, a decir verdad, el sentido de lo que Soler quiso plasmar al verterla al español como ‘lo confiante’ se nos escapa.

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 143.

vocante, la esencia de la técnica moderna, lo dis-puesto, acontece apropiadoramente desde el otorgar. Es este, el otorgar, el que lleva al hombre a participar en la desocultación, en el hacer salir lo oculto a la luz, “participación que necesita el advenimiento del desocultamiento. En cuanto necesitado de esa manera es el hombre apropiado al advenimiento de la verdad.”²¹⁹

Lo otorgante que destina de uno u otro modo en el desocultar es lo salvador. Es esto, lo salvador, lo que permite al hombre acceder a la más alta dignidad de su esencia. Esta dignidad, justamente, “consiste en custodiar el desvelamiento y con él el previo velamiento de todo ser sobre esta Tierra.”²²⁰

En lo dis-puesto, en la amenaza de instaurar el establecer de lo *constante* como única manera de desocultar que de este modo lleva al hombre al peligro del abandono de su libre ser, en este peligro, el más extremado —dice Heidegger— allí se aloja, enraíza y crece, “la pertenencia más íntima e indestructible del hombre a lo confiador [a lo que otorga]”²²¹. Esto es lo que se nos muestra —apunta— si nosotros atendemos a la esencia de la técnica moderna. De este modo, lo esente de la técnica, lo que en ella perdura, su núcleo, contiene “el posible surgimiento de lo salvador.”²²²

El asunto está, descansa sólida y firmemente, en que meditemos el surgimiento de lo que se enraíza y crece “y lo custodiamos conmemoradoramente.”²²³ Llevar a cabo esta meditación es, principalmente, considerar la esencia, lo que esencia, lo esenciante de la técnica, en lugar de permanecer dentro del círculo de lo técnico, esto es, mientras la entendamos como un instrumento que podemos tener bajo nuestro control. Por el contrario, si interrogamos cómo esencia lo instrumental como un modo de lo causal caemos en la cuenta de que eso esente de lo instrumental es un destino de la desocultación.

Si finalmente meditamos que lo esencial, lo que esencia, de la esencia acontece en lo que otorga, lo confiador que apropia al hombre al desocultar, entonces, vemos que la esencia de la

²¹⁹ Op. cit., p. 144.

²²⁰ *Ibíd.*, p. 144.

²²¹ *Ibíd.*, p. 144. Lo que va entre corchetes es nuestro y corresponde a la citada traducción de Barjau.

²²² *Ibíd.*, p. 144.

²²³ *Ibíd.*, p. 144.

técnica es fundamentalmente ambigua. Esta ambigüedad —afirma— apunta hacia lo misterioso de toda desocultación, de toda verdad.

Por una parte, lo dis-puesto pro-voca a lo violento del establecer que disloca o desfigura la mirada del acontecimiento del desocultamiento, este es el peligro al que se refiere Heidegger que, desde sus cimientos, arriesga la unión, el vínculo con la esencia de la verdad.

Por otra parte, lo dis-puesto acontece en lo acordador de lo otorgante que hace persistir al hombre en ser “—inexperimentado hasta ahora, pero más experimentable quizás en lo venidero— lo necesitado para la custodia [*Wahrnis*] de la esencia de la verdad [*Wahrheit*].”²²⁴ De este modo, se presenta lo salvador.

Pero ‘lo irresistible del establecer’ junto a ‘lo retenido de lo salvador’ se comportan como en la marcha estelar, la órbita de dos astros —sostiene Heidegger—; que su mutuo eludirse es ‘lo velado de su cercanía’. Y que al constatar la ambigua esencia de la técnica visualizaremos “la constelación, la marcha estela de lo misterioso.”²²⁵

La pregunta por la técnica, en su raíz nos dice Heidegger, es la pregunta por esta constelación de la que nos habla, en la que acontece ocultamiento y desocultamiento, “en la que acontece apropiadoramente [*Ereignis*] lo esente de la verdad.”²²⁶

Ahora bien, ¿qué es lo que aporta esta mirada a la constelación de la verdad? Por lo pronto, sostiene, permite ver el peligro y el crecimiento de lo salvador. Sin embargo, esto no implica que por el mero hecho de verlos, de contemplarlos, estemos ya salvados, sino solo llamados “a esperar en la creciente luz de lo salvador”²²⁷ que acontece “aquí y ahora y en lo humilde”²²⁸ de modo que podamos cultivar y cuidar en su desarrollo a lo que salva, lo que implica mantener siempre a la vista el más extremado peligro.

²²⁴ Op. cit., p. 145.

²²⁵ *Ibid.*, p. 145.

²²⁶ *Ibid.*, p. 145. Lo que va entre corchetes es nuestro.

²²⁷ *Ibid.*, p. 145.

²²⁸ Op. cit., p. 146.

Lo esente de la técnica amenaza con la posibilidad de que todo desocultar se establezca en el desvelamiento de lo *constante*. Sin embargo, el hacer humano no se basta a sí mismo para enfrentar este peligro, no obstante, podemos meditar en que todo lo que salva “tiene que ser una esencia más elevada”²²⁹, eminente, superior y, a la vez, emparentado con la verdad, con el desocultar, lo amenazado, lo pro-vocado por el peligro.

¿Es posible que se nos otorgue un desocultar más originario, inicial que contribuya con los primeros ‘brotes’ por entre lo peligroso, que en nuestra época —la era atómica la llama Heidegger— permanezca más oculto, más velado que desvelado? Se cuestiona el pensador.

Al respecto señala que en otras épocas no solo lo que hoy día nombramos como ‘técnica’ se llamaba *te’cnh*. También se nombraba de ese modo al desocultar que pro-duce la verdad en el alumbramiento de lo que se *presenta*, por ejemplo, el pro-ducir la verdad en lo bello, las llamadas bellas artes. Al inicio del ‘destino occidental’ —nos dice—, en Grecia, las artes ascendieron máximamente al desocultar a ellas otorgado, confiado. “Hicieron resplandecer la presencia de los dioses y el dialogo de los destinados divina y humanamente. Y el arte se llamó solo *te’cnh*. Ella fue un único desocultar de muchas maneras. Fue devota, *promov*, esto es, obediente al imperar y custodiar de la verdad.”²³⁰

Las artes —sostiene— no emergieron de lo artístico ni sus obras fueron gozadas estéticamente, las artes no fueron ‘sector de la producción cultural’. El arte por un corto pero eminente tiempo fue un desocultar que participaba y pro-ducía y por ello pertenecía a la *poi’hsiV*, el desocultar que gobierna a todo arte de lo bello, palabra que hoy se reserva solo a la lírica, a la poética, la poesía.

A propósito de poesía, Heidegger rescata otro verso de Hölderlin que afirma: “...poéticamente habita el hombre sobre esta Tierra”²³¹. Lo poético trae (-ahí-delante) a lo verdadero el fulgor, la luz de “lo que más puramente resplandece”²³², que Platón llamó *to:*

²²⁹ *Ibíd.*, p. 146.

²³⁰ *Ibíd.*, p. 146.

²³¹ *Op. cit.*, p.147.

²³² *Ibíd.*, p. 147.

e1kfane'staton, "lo poético trasesencia [*durchwesen*: traspasa] a todo arte, a todo desocultamiento de lo esente en lo bello."²³³ De allí que Heidegger se cuestione por el rol que le corresponde al arte en la era atómica:

"¿Deben ser convocadas las bellas artes al desocultar poético? ¿Debe el desocultamiento interpelarlas más primigeniamente, para que así protejan por su parte el crecimiento de lo salvador, para que despierten y funden de nuevo la mirada y la familiaridad con lo confiante acordador?"²³⁴

Nadie puede saber si al arte le está confiada la más alta posibilidad de su esencia en medio del más extremado peligro, responde el mismo Heidegger. Lo cierto es que podemos sorprendernos (y mantenernos en ello) de la posibilidad de que por todos lados se establezca la furia, el arrebato, la exaltación de la técnica, hasta que, por entre los intersticios de lo técnico, "la esencia de la técnica esencie en el advenimiento [*Ereignis*] de la verdad."²³⁵

Finalmente sentencia, porque la esencia de la técnica no es nada técnico, nada de tipo maquina, la meditación definitiva y el enfrentamiento, la confrontación, tiene que darse en una esfera que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y que sin embargo, por otra, sea básicamente, esencialmente, distinta de ella. Este espacio lo constituye el arte, siempre que la reflexión artística se abra a la 'constelación de la verdad', por la que Heidegger indaga, interroga, pregunta.

Preguntando de esta manera Heidegger quiere exponer la 'precaria situación' en que nos encontramos: que inmersos entre todo lo técnico, no experimentemos su esencia; que frente a tanta producción artística, frente a tanta estética, no experimentemos la esencia del arte. Advierte, sin embargo, que mientras más inquisitivamente meditemos la esencia de la técnica más misteriosa se nos hará la esencia del arte. Mientas más nos aproximemos al peligro, más fuertemente comenzarán a brillar, lucir, iluminar los caminos que conducen a lo salvador, más

²³³ *Ibid.*, p. 147.

²³⁴ *Ibid.*, p. 147.

²³⁵ *Ibid.*, p. 147.

preguntadores nos volveremos, puesto que el preguntar es la devoción, la veneración de la meditación.

3.5 Consideraciones finales en torno a la técnica

Al concluir este capítulo quisiéramos dedicar algunas palabras en auxilio de nuestras limitadas capacidades escriturales. Así, nos parece pertinente dar cuenta de un par de experiencias que tienen que ver con la lectura, principal labor que desarrollamos en el transcurso de estos seminarios de Metafísica. La primera de ellas tiene que ver con Jorge Luis Borges y una introducción que hace Emir Rodríguez Monegal a una antología de sus textos, *Ficcionario* es el título de la obra (Fondo de Cultura Económica, México, 1985). Allí señala Rodríguez, entre otras cosas, que todo lo que Borges escribe se transforma en lectura, esto es, en literatura, en ficción y el proceso inverso es igualmente verificable; todo lo que Borges lee se transforma en escritura. De esta forma, Borges pertenecería a esa familia de autores; Petronio, Rabelais, Cervantes, Sterne, que producen dos textos al mismo tiempo: uno es bastante claro como para hacer olvidar al lector que está practicando una compleja operación llamada 'lectura'. El lector 've', con los ojos de la imaginación, 'oye', 'huele', 'siente', en síntesis 'vive' las aventuras que estos grandes autores nos proponen en sus obras. El segundo texto es opaco y solo se refleja a sí mismo sostiene, entonces, fuerza al lector a ser consciente de esta operación, altamente especializada, que lleva años aprender sus rudimentos. En consecuencia, en lugar de ser pasivo, el lector debe cooperar, contribuir con su autor. En lugar de mero consumidor, el lector debe convertirse, transformarse en colaborador, esto es, en escritor del texto, que es lo que, según Rodríguez, Borges propone como teoría del lector o literaria, en el cuento *Pierre Menard, autor del Quijote*.

La segunda experiencia tiene que ver con Martin Heidegger y su *texto Introducción a la Filosofía* (Cátedra, Madrid, 2001). Allí, en el epílogo del traductor, Manuel Jiménez Redondo, a propósito de una comparación que hace entre Heidegger y Zubiri lectores, señala lo siguiente: "Heidegger lee poco, pero siempre revolucionariamente bien; el autor que él lee queda a su altura, a la vez que él queda a la altura del autor. Y, en todo caso, ambos transformados en otra cosa. Zubiri lee fidelísimamente bien, pero (en la tradición de los eruditos españoles) tiene que

leer mucho (...) y además después de leer fidelísimamente bien, no revoluciona nada, sino simplemente asiente o disiente” (Vid. op. cit., p. 456).

Estas experiencias son traídas a propósito del capítulo que estamos concluyendo. Respecto de la primera de ellas, cabe señalar que tuvimos que reinventar el texto *La pregunta por la técnica*, de allí quizá nuestro eterno problema de las comillas. Hay que señalar además que la pluma, o en este caso el ordenador, puede llegar a ser un obeso instrumento. En cuanto a la segunda, quisiéramos dejar establecido que, ciertamente, nos sentimos más cercanos a Zubiri que a Heidegger, no por el hecho de leer ‘fidelísimamente bien’ sino porque, al igual que él, luego de nuestras lecturas (no pocas) no revolucionamos nada. Simplemente, asentimos o disintimos.

También quisiéramos dedicar algunas palabras al asunto de la traducción, pues es esta palabra, precisamente, la que nos ha estado rondando durante las jornadas que dedicamos primero, a entender la conferencia y luego, a elaborar este informe. Nos parece que la labor que hemos venido realizando se encuentra íntimamente relacionada con el tema de la traducción, aunque en los hechos no hayamos trabajado con el original en alemán. Sin embargo, creemos que leer dice lo mismo que traducir, ambos son modos de la interpretación, ambos son un trabajo hermenéutico. Entonces, respecto de la traducción, quisiéramos destacar las palabras que Jorge Eduardo Rivera, el actual traductor de *Ser y Tiempo*, le dedicó a propósito de su propia traducción de *Sein und Zeit*, en la presentación de esta nueva edición española de la obra, en el Salón de Honor en la Casa Central de la Universidad de Chile, el año 1997. Allí afirmaba:

“El que traduce tiene que entrar en una relación viva con la cosa de la que se habla, tiene que empezar por estar *en* ella y *con* ella. Y, en seguida, tiene que oír ‘lo que se dice’ de ella, y oírlo *desde ella misma*, y no desligadamente de ella, porque en tal caso sólo lo entendería *abstractamente* y no *realmente* (...) entender de qué se habla (...) y qué se dice de ello es *haber traducido ya*. Traducir es *comprender en el propio idioma*. (...) Al traducir, comprendemos *lo mismo* que está comprendido en el idioma original, pero lo comprendemos *en otra forma*. No es que al traducir sepamos necesariamente —en forma teórica— *de qué se habla y lo que se dice* de ello, pero lo comprendemos *vitalmente*. Y no hay otra forma real de comprender. El problema de la traducción es un problema de comprensión, de existencia. No un problema teórico.”

Esto a propósito de las traducciones de *La pregunta por la técnica* con las que trabajamos, la de Francisco Soler y la de Eustaquio Barjau, y nuestra propia traducción, si cabe, de estas traducciones que, ya lo señalábamos en las notas a pie de página, se complementan facilitando la tarea del lector hispano, pero que también, como es de suponer, presentan dificultades. Y es aquí a donde queríamos llegar. Las dificultades que nos encontramos con la traducción de un término que nos parece clave para la buena intelección de la mencionada conferencia y no solo ello, sino también para entender el problema de la técnica en general. Nos referimos a la traducción de ‘*gewähren*’, que literalmente significa ‘otorgar’, y que Barjau la traduce de ese modo, pero que Soler prefiere traducir por ‘confiar’, sin duda comprendiendo en nuestro idioma lo que Heidegger decía en alemán, comprendiendo lo mismo pero de distinta manera, en otra forma; comprendiéndolo, como dice Rivera, *vitalmente*. Quizás el asunto no sea tan grave y le hemos dado muchas vueltas. Lo cierto es que el diccionario de la Real Academia Española no nos fue de mucha ayuda. Confiar viene del latín *confidâre*, por *confidêre*, que significa encargar, depositar en alguien un bien, dar esperanzas; mientras que otorgar, también viene del latín pero de *autoricâre*, de *auctorâre*, y significa consentir, conceder, disponer, establecer, ofrecer. Nos parece que este ejercicio, de presentar estas, sus diversas acepciones, no es flojo, no es en vano. Y aunque conceder pueda ser depositar en alguien un bien, dar, otorgar. Hay allí en estas palabras, confiar otorgar, como tal vez diría Francisco Soler, una inefable armonía que, sin embargo, no nos alcanza (no alcanzamos a escuchar) para renunciar a nuestra interrogante.

CAPÍTULO CUARTO

CONCEPTOS FUNDAMENTALES EN ORTEGA

4.1 La vida Personal

En el texto *Hacia Ortega: I el mito del origen del hombre* afirma Francisco Soler, entre otras cosas, que a la filosofía de José Ortega y Gasset se puede ingresar por cualquiera de sus lados. Sin embargo, nos parece pertinente intentar entrar en ella a través de la descripción de lo que el mismo Ortega denomina la estructura de la «vida humana», teniendo a la vista dos obras; por una parte, *El hombre y la gente*, trabajo donde desarrolla sus conceptos sociológicos y, por otra, *En torno a Galileo*, en donde a propósito de las crisis históricas y para poder explicarlas insiste en ella.

Para Ortega la vida humana es la realidad radical, es decir, un orden de realidad última o primera, si se quiere, pero que siempre está por debajo de toda otra realidad, que, por ser la básica, tienen que aparecer sobre ella todas las demás. Siempre que usa esta expresión «vida humana» —advierte— se debe evitar pensar en la vida de otros y debemos considerar la nuestra propia y tratar de hacérsela de alguna manera presente. Ortega subraya este carácter esencial de su filosofía. "Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es solo *mi vida*"²³⁶

Una primera razón para denominar a la vida humana como realidad radical es su «genuinidad inexorable». Ortega sostiene que la vida de cada cual, en esta perspectiva, 'no tolera ficciones' puesto que al fingirnos algo a nosotros mismos, en el fondo sabemos que nos fingimos y entonces esa ficción no logra nunca constituirse plenamente.

Una segunda razón para nombrarla realidad radical es que ella es la raíz, de ahí radical, de todas las demás realidades, en el sentido de que estas, sean las que sean, para sernos realidad tienen que hacerse presente de algún modo en nuestra propia vida.

²³⁶ Cfr., de José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*. Madrid, Revista de Occidente, 1957, p.62.

Otro atributo esencial para la descripción de la vida humana sostiene que esta nos es dada, puesto que no nos la hemos dado nosotros, sino que nos la encontramos al encontrarnos a nosotros mismos. Sin embargo, no nos es dada hecha sino que cada cual tiene que ir haciéndosela en un ámbito de ‘determinadísimas circunstancias’, el mundo, que encontramos al ser arrojados a él. Este me permite elegir dentro de él, pero no elegirlo a él. El mundo es siempre este de ahora y por tanto, impremeditado, imprevisto. Afirma, además Ortega, que ‘lo más extraño y azorante’ de la circunstancia o mundo consiste en que dentro de su «horizonte inexcusable», siempre nos presenta una variedad de posibilidades, nos otorga un margen de acción, lo que implica que el hombre debe elegir y, por tanto, ejercitar su libertad.

Vida humana es encontrarse ‘el hombre’ teniendo que ser en una circunstancia o mundo; pero este ser no le es dado de una vez y para siempre (como, por ejemplo, el ser piedra de la piedra), sino que tiene el hombre que estar siempre haciendo algo para ser. Sin embargo, este hacer no le es impuesto, dado de una vez y para siempre, sino que tiene que elegirlo, decidirlo él, bajo su exclusiva responsabilidad. Esta inexorabilidad de tener que elegir y por tanto de ser libre el hombre, quiéralo o no, viene dada por el carácter que tiene la circunstancia, viene dada por su multilateralidad.

Una consecuencia imprescindible para la descripción de la vida humana que desprende Ortega de la forzosidad de tener que elegir es que esta es, en última instancia, un puro acontecer.

Estos planteamientos alejan a Ortega de la tradición del pensamiento griego; ‘el hombre’ no tiene un ser fijo, dado ya de una vez y para siempre, no está adscrito a un ser determinado.

Otro atributo de la estructura de la vida humana es su intransferibilidad, cada cual tiene que vivir la suya, esto trae como consecuencia que la vida es, en el plano decisivo, soledad radical. Lo que no debe ser entendido como que la vida humana sea lo único que hay sino, todo lo contrario, vivir significa tener que ser fuera de mí enfrentado al absoluto fuera que es la circunstancia o mundo, es decir, tener que habérmelas con todo lo que integra ese mundo: minerales, vegetales, animales y los otros hombres.

Estos planteamientos también alejan su filosofía del idealismo. Frente a él, Ortega pone con idéntico valor de realidad a los elementos que constituyen la vida humana, el yo, el hombre que vive y el mundo contorno o circunstancia en que tiene que vivir.

Respecto de la estructura de este último, el mundo, contorno o circunstancia, Ortega también hace un inventario, distinguiendo estos conceptos dentro de su sistema filosófico. Presentamos a continuación una breve excursión a él.

A la soledad que somos pertenecen y forman parte esencial de ella todas las cosas y seres del universo, articulando nuestro contorno o circunstancia, pero, a la vez, jamás identificándose con nosotros, puesto que son siempre lo otro, lo absolutamente otro que nosotros. Un elemento extraño que advertimos como ajeno, extrínseco y foráneo que, entre otras cosas, ‘nos oprime, comprime y reprime’, aunque no solo eso. Este es el mundo.

En el nivel de la realidad radical, "ese plano previo y radical de que las ciencias parten y que dan por supuesto"²³⁷, las cosas del mundo no tienen por sí condición independiente sino que son un «algo para...» o un «algo en contra...» de nuestros fines; son un conjunto de medios o estorbos, de facilidades o dificultades con que el hombre se encuentra al vivir; son asuntos con que se ocupa y de que se ocupa. Ortega, siguiendo la etimología griega, los denomina *prágmata* y la relación del hombre con ellos *pragmática*.

Advierte que una cosa en cuanto «*práγμα*» es algo con que tengo que contar o que tengo que descontar, es un “instrumento o impedimento *para...*”²³⁸, es un asunto que me ocupa o preocupa, en suma, una importancia. En este sentido, Ortega distingue entre un mundo de cosas en donde no tenemos intervención (él y todo en él es por sí) y un mundo de asuntos o importancias en que todo consiste en relación con nosotros, en que todo nos importa y afecta.

Este último, el mundo vital, expresa el sentido radical que el mundo tiene para nuestra vida puesto que, por ejemplo, las ciencias que dan cuenta de las ‘cosas’ del mundo, representan una

²³⁷ Cfr., *El hombre y la gente*, ed. cit, p. 77.

²³⁸ Op. cit., p. 79.

verdad secundaria, derivada de estar ya en el mundo y siendo eso que es en primera instancia: facilidad o estorbo.

En *El Hombre y la gente*, Ortega, antes de desarrollar su reflexión respecto de la estructura de nuestro mundo, insiste en este concepto de la vida humana como realidad radical señalando que es siempre personal, “es la de cada cual vista desde ella misma”²³⁹; circunstancial, “que consiste en hallarse el hombre, sin saber cómo ni por qué, teniendo, so pena de sucumbir, que hacer siempre algo en una determinada circunstancia”²⁴⁰; que estamos obligados a ejercitar nuestra libertad, queramos o no, puesto que “la circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades de hacer, por tanto, de ser”²⁴¹; que es intransferible, es “constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo. Es menester que lo que hago —por tanto, lo que pienso, siento, quiero— *tenga sentido y buen sentido* para mí”²⁴²; además de ser, en el plano decisivo, soledad radical.

Finalmente, sostiene Ortega, esta concepción de la vida humana como realidad radical zanja la milenaria contraposición o disputa entre idealismo y realismo, al poner con igual valor de realidad tanto al mundo, sistema de asuntos, importancias o pragmata, como al hombre que vive en ese ‘mar de asuntos’ obligado a que todo eso le importe.

El análisis de la estructura del mundo Ortega lo plantea mediante la enunciación de cuatro leyes estructurales que describen su anatomía. La primera indica que el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presente e innumerables cosas en el momento latente, que no están a la vista pero que, evidentemente, podríamos tenerlas en presencia —Ortega las denomina compresentes—. La segunda ley estructural afirma que las cosas del mundo nos son presentes destacando sobre otras que forman un fondo sobre el cual distinguimos lo que vemos, a ese fondo Ortega lo denomina el horizonte, que nos es patente pero en forma de desatención.

²³⁹ Op. cit., p. 86.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 86.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

²⁴² Op. cit., p. 87.

A partir de la enunciación de esta segunda ley Ortega está en condiciones de distinguir entre mundo y contorno, articulándolos mediante el concepto de horizonte, la ‘línea fronteriza’ entre la porción patente o semi-patente del mundo, el contorno y su porción latente.

Sostiene Ortega que, desde esta perspectiva radical, decir que las cosas nos son presentes es un error, puesto que la verdad primera e incuestionable es que no son ‘cosas’ sino colores y las figuras que los colores forman, resistencias mayores o menores, durezas y blanduras, olores, rumores, etc., hasta once clases de presencias que se suelen denominar ‘objetos de los sentidos’. Puesto que al llamarlas ‘cosas’ se subentiende que no tienen que ver con nosotros, que son independiente de nosotros, que son por sí y en sí. Sin embargo, la verdad primaria de esas figuras es sernos señales para la conducta de nuestra vida, favorables o adversas.

La tercera ley estructural del mundo indica que este es una perspectiva puesto que el contorno o mundo patente se compone de presencias que son cuerpos y lo son precisamente porque el hombre, el yo que es cada cual, lo es. Esta localización espacial del hombre —su aquí— hace que el mundo sea una perspectiva.

Al ser el hombre un cuerpo trae como consecuencia que las ‘cosas’ del mundo sean mediata o inmediatamente cuerpos y que se agrupen en regiones espaciales, lo que nos hace desembocar en la cuarta y última ley estructural del mundo que afirma que las ‘cosas’ en cuanto facilidades o dificultades se agrupan formando campos pragmáticos, esto es, las ‘cosas’ se hallan adscritas, están repartidas en diversas regiones del mundo, están localizadas. Y nuestra relación con ellas es dinámica —son, el hombre y el mundo, ‘puro choque y, por tanto, puro dinamismo’, nos dice Ortega—.

“El hombre vive en un enorme ámbito —el Mundo, el suyo, el de cada cual— ocupado por «campos de asuntos», más o menos localizados en regiones especiales. Y cada cosa que nos aparece nos aparece como perteneciendo a uno de esos campos o regiones. De aquí que apenas lo advertimos, fulminantemente hay en nosotros un movimiento que nos hace referirla al campo, región o, digamos ahora, *al lado de la vida* a que pertenece.”²⁴³

²⁴³ Cfr., *El hombre y la gente*, ed. cit., p. 115.

“Donde vive efectivamente cada cual es en ese mundo pragmático, inmenso organismo de campos de asuntos, de regiones y de lados y, en lo esencial, invariable desde el hombre primigenio.”²⁴⁴

4.2 Apuntes sobre el Pensamiento. Su teurgia y su demiurgia.

Afirma Ortega en este escrito —el primer subtítulo del texto que a continuación comentamos reza Crisis del intelectual y crisis de la inteligencia— que de un máximo de predominio social, en la primera mitad del siglo XX (los *Apuntes sobre el Pensamiento* aparecen publicados por primera vez en la Argentina en 1941) la situación del intelectual se modificó en ciento ochenta grados, giró hacia su opuesto.

Sin embargo, nos recuerda que ya en 1923 en un artículo publicado en *La Nación* de Buenos Aires, *Reforma de la Inteligencia*, él propiciaba una retirada de los intelectuales al fondo del paisaje social. De cualquier manera, este —la situación social del intelectual— es para Ortega un problema ‘somero y extrínseco’ si se compara con la situación de la inteligencia misma por aquella época.

Sería dentro del Pensamiento mismo en donde habría ocurrido una crisis, una ‘radical peripecia’, que podría compararse con la que vivió el hombre del siglo XV europeo en los albores del modo de pensar moderno. Sin embargo, esta crisis actual sería más profunda e imprevista.

En su diagnóstico, Ortega descompone la crisis de la inteligencia en dos estratos. El primero lo constituiría la llamada ‘crisis de los fundamentos’ en las ciencias ejemplares; Física, Matemáticas y Lógica, que sostenían la ‘gran fe’ en la razón pura. Esta se habría producido por el resquebrajamiento de los principios fundamentales que sostenían estas construcciones teóricas y que fueron puestos en cuestión con el ingente desarrollo de estas mismas ciencias en la primera mitad del siglo XX.

²⁴⁴ Cfr., *El hombre y la gente*, ed. cit., p. 119.

Apunta Ortega que bajo ese estrato habría uno más radical. Por razones ajenas a la crisis interna de las ciencias ejemplares, se habría producido una crisis en la actitud del hombre frente al Pensamiento mismo y que ‘dramáticamente’ describe citando a Edmund Husserl²⁴⁵, quien afirmaba que el hombre moderno, al iniciar el siglo XX, perdió la ‘gran fe’ en la razón que caracterizaba ese modo de pensar que creía en sus ilimitadas capacidades. Precisamente por no ser capaz de dar respuesta a los problemas morales y sociales, a pesar de sus innegables progresos en la resolución de los problemas de orden material.

Sostiene Ortega, en estos *Apuntes sobre el pensamiento*, que el hombre actual “*presiente que la razón tiene que ser colocada en otro lugar del que ocupaba en el sistema de acciones que integran nuestra vida*”²⁴⁶. De modo que, la inteligencia, se transformó para él en ‘el gran problema’ y por ello le resultaba urgente aclarar lo que sea el Pensamiento.

Sostiene además que, normalmente, cuando queremos averiguar lo que las cosas son, estas nos quedan cubiertas, veladas, por lo que tiene que ver con ellas pero que no son ellas, esto es, por sus ocultaciones. Esto también ocurriría al indagar por el Pensamiento.

Entonces, a la pregunta por lo que sea el Pensamiento, se responde mediante el inventario de los mecanismos psíquicos: pensar es percibir, comparar, abstraer, juzgar, generalizar, etc., mecanismos que están presentes, que actúan cuando el hombre ejercita el Pensamiento. Pero, sostiene Ortega, tanto el psicologismo moderno como el propio Aristóteles, errarían al identificar el Pensamiento con las actividades psíquicas, intelectuales (las facultades), puesto que, en efecto, los mecanismos psíquicos tienen que ver con él. Pero pensar es algo que el hombre hace para algo (el esquema estructural de todo hacer o acción sería el siguiente: se hace *algo por* algo, *para* algo, *con* algo). Pensar sería algo que el hombre hace *con* los mecanismos psíquicos *para* llegar a una finalidad, esta última definiría con mayor rigor lo que sería el Pensamiento.

²⁴⁵ Cfr., de Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. Primera edición México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1962, p. 8-9. Trad. de Luis Villoro. [*Formale und transcendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Max Niemeyer:Halle, 1929, p. 4-5].

²⁴⁶ Cfr., de José Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*. Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 13.

Una segunda ocultación sería identificar el Pensamiento con la Lógica. Esta disciplina consistiría en una esquematización o simplificación de él, una reducción a una de sus formas: el pensar lógico, es decir, aquel tipo de Pensamiento que cumple con los requisitos o preceptos de la lógica: el principio de identidad, el principio de no-contradicción y el de tercero excluido.

Señala Ortega que es incalculable el poder de ocultación de identificar lo lógico con lo racional. Afirma, además, que no hay algo, no existe, rigurosamente hablando, nada que reúna esos requisitos o principios que sostiene la Lógica y esta identificación con el Pensamiento. Por tanto, la Lógica sería una idea que se confundió por más de dos mil años con la realidad Pensamiento pero que no lo agotaría. El Pensamiento sería algo más.

Sin embargo, la máscara más potente, la ocultación más férrea se produce al identificarlo con el Conocimiento. Decía Ortega que mientras más tenga algo que ver con algo, más fuerte el poder de ocultación. Ocurre que el Conocimiento es Pensamiento pero pensamiento concreto, ‘operante’. Sin embargo, no todo Pensamiento es por fuerza Conocimiento.

Entonces, para aclarar lo que sea el Pensamiento se hace necesario hacer una distinción entre estos ‘aparentes’ sinónimos. Identificar el pensar y el conocer sería un paralogismo, un razonamiento falso, producido por el uso impreciso de este último concepto. ‘Averiguar lo que las cosas son’, lo que normalmente se llama conocimiento, apunta Ortega, fue un modo de ‘ajuste intelectual con el contorno’ que, en sentido estricto, hicieron solo los griegos de la antigüedad clásica en los orígenes de la filosofía y que se sostenía en la creencia que bajo el aparente caos que es para nosotros la realidad se oculta una ‘figura estable y fija’ que ellos, los griegos, denominaron el ser. Supone, además, que ese ser de las cosas posee una afinidad, una identidad con la razón, que su consistencia es tal “que se deja encontrar, capturar por el razonamiento.”²⁴⁷

Por lo pronto, observa Ortega que toda filosofía deliberada y expresa se sostiene en una pre-filosofía o convicción que queda muda de puro ser para el individuo la realidad misma. Esta pre-filosofía sería una creencia radical e irrazonada en que el hombre está instalado, esto es, una

²⁴⁷ Op. cit., p. 25.

‘idea efectiva y concreta’, ‘un ‘producto’ intelectual’, una ‘doctrina’, ‘un estado de convicción a que el hombre ha llegado’.

Para el caso de los griegos esta pre-filosofía sostenía que oculta tras los cambios aparentes hay una realidad invariable la *fu’siV* (physis), la naturaleza, que ‘esta ahí desde siempre’. De allí que la verdad para ellos fuera *a1-lh’qeia* (a-létheia), descubrimiento, desocultación, "quitar el velo y maraña que intercepta la contemplación nuda del *ser*"²⁴⁸.

"¿Cómo llegó el griego a esa fe en el ser, a esa creencia en la naturaleza? (...) en virtud de una serie de experiencias vitales, de ensayos y correcciones sucesivas que el hombre había hecho por si mismo y con la colaboración de las generaciones anteriores en cuya tradición, conservada por la colectividad, nació y se educó; o expresado en forma todavía más trivial: que al hombre le pasó llegar a la creencia de que la realidad tiene un ser, porque antes le había pasado estar en otras creencias —por ejemplo, en la creencia en los dioses— cuya disolución y fracaso abrieron sus ojos para esta nueva."²⁴⁹

Ortega siente que estas consideraciones transforman ‘radicalmente’ la idea tradicional del Conocimiento, de ser una facultad que pertenece a la ‘naturaleza humana’ a ser una forma histórica a la que se llega por un determinado camino que parte con la creencia —anterior— continúa con la duda y desemboca en la convicción.

Para ayudar en la comprensión del ‘carácter meramente histórico’ del Conocimiento Ortega recurre a la comparación entre la verdad para el griego, la alétheia y la verdad para el hebreo, la ‘emunah, que vivía en la creencia que la realidad era Dios.

El hombre creyente —nos dice— frente a la duda ora, que ‘es una forma y técnica del pensamiento’; impetra de Dios la revelación de su voluntad. Entonces, el decir de este hombre creyente en Dios no será un logos razonador sino que ‘será decir hoy lo que Dios ha decidido, decretado que sea mañana’, será un predecir desde Dios o un profetizar, ‘un humilde y radical confiar en esa secreta voz divina’, su decir será un ‘amen’, un ‘así será’. Las cosas son para el

²⁴⁸ Op. cit., p.30.

²⁴⁹ Cfr., de José Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento*, ed. cit., pp.27 y 31.

hebreo lo que en cada momento la absoluta voluntad de Dios quiera; 'emunah-amen es la forma verbal con que se dice verdad en hebreo.

Sostiene Ortega que la contraposición entre estas dos ideas de la verdad —‘descubrimiento’ frente a ‘así será’— favorece la comprensión del ‘carácter histórico del conocimiento’, además de hacer luz sobre otras formas pretéritas del Pensamiento, que resultan incomprensibles para el hombre moderno, como el pensamiento religioso, la mitología, la magia, la ‘sapiencia’ o ‘experiencia de la vida’.

En la tradición inaugurada por los griegos la creencia en el ser sustentaba la creencia de que el conocer, su captura, era una función natural del hombre. Nosotros hemos heredado esta idea del conocimiento pero hemos perdido, en gran medida, esa creencia que la respaldaba. De allí, apunta Ortega, la constante inseguridad que presenta en Occidente la ocupación de conocer.

La distinción, ‘dislocación o descoyuntamiento’, de estos aparentes sinónimos —pensar, conocer— nos hace caer en la cuenta de que el Conocimiento no es una operación natural, una realidad absoluta, sino una ‘forma de vida’ puramente histórica que el hombre invento un día en vistas de ciertas experiencias y que abandonará en vistas de otras. Además de que esta perspectiva nos abre la posibilidad de hacer su historia y aclarar por qué llegó el hombre a ocuparse en conocer; seguir el derrotero de la “*progresiva degradación de la idea (y ocupación) del conocimiento*”²⁵⁰, con lo que la actual crisis de la razón, esa que describía Husserl, pierde su carácter de inesperado dramatismo.

Pero lo más importante para Ortega es que estas reflexiones nos permiten situarnos fuera de la crisis del conocimiento puesto que transformado en mera forma histórica de la vida humana “vemos antes de él otras formas igualmente normales de enfrentar el hombre el enigma de su vida, de salir de la duda para estar en lo cierto y vislumbramos después de él otras posibilidades.”²⁵¹

²⁵⁰ Op. cit., p. 35.

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 35.

Así liberado el Pensamiento "de su adscripción a formas particulares de sí mismo"²⁵² puede ser observado "actuando bajo ellas, creándolas en el pasado, superando siempre la de ayer con la de mañana."²⁵³

4.3 Pensamiento ajuste intelectual con el contorno

"La caracterización del conocimiento como magnitud histórica"²⁵⁴ es un paradigma, un esquema, un esbozo o bosquejo de la labor filosófica llevada a cabo por Ortega bajo el título de 'razón histórica' que consiste en "llevar a sus ultimas y radicales consecuencias la advertencia de que la realidad específicamente humana —la vida del hombre— tiene una consistencia histórica."²⁵⁵ Esto implica un trabajo de 'desnaturalización' y una radical 'historización' del fenómeno integral de la vida humana. Afirma Ortega:

"Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre, sino que ha *llegado a serlo* un buen día y otro buen día *dejará de serlo*".²⁵⁶

En consecuencia, sostiene:

"La permanencia de las formas en la vida humana es una ilusión óptica originada en la tosquedad de los conceptos con que las pensamos, (...) ideas que solo valdrían aplicadas a esas formas abstractamente se usan como si fueran concretas y, por tanto, como representando auténticamente la realidad."²⁵⁷

Un ejemplo de lo anterior es la idea del Conocimiento, que presenta por lo menos dos valores distintos; uno abstracto, 'mera expresión algebraica' del ajuste intelectual del hombre con su entorno, que contiene momentos o ingredientes también abstractos: un hombre abstracto, un derredor también abstracto, 'la abstracta necesidad de un ajuste entre ambos', la abstracta noción del ejercicio intelectual. Ortega los llama *Leere Stellen*, lugares vacíos, que deben ser en

²⁵² Op. cit., p. 35-36.

²⁵³ *Ibid.*, p. 36.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 36.

²⁵⁷ Op. cit. p. 36-37.

cada caso llenados por determinaciones concretas (un hombre concreto, un derredor determinado, la concreta necesidad de un ajuste entre ambos, etc.) que ponen de manifiesto la "diversidad radical de las acciones confundidas bajo la denominación general de conocimiento y la necesidad de singularizar este termino para una sola de ellas o —a lo sumo— para una serie de ellas que contienen más elementos comunes"²⁵⁸, este llenado o concreción sería la específica, concreta, noción de Conocimiento.

Propone en cambio reservar el vocablo Pensamiento para "significar la idea formalmente abstracta del ajuste intelectual del hombre con su contorno"²⁵⁹, *Leere Stellen*, "formula algebraica de un quehacer humano cuyos factores efectivos hay que determinar *cronológicamente*."²⁶⁰ Lo que significa que "toda noción referente a la vida específicamente humana es función del tiempo histórico"²⁶¹ o, lo que es lo mismo, que toda idea que pretenda significar "alguna realidad humana lleva incluida una fecha"²⁶².

Por último, sostiene Ortega que lo sugerido aquí con el Conocimiento debe ser efectuado también con otras ocupaciones o haceres específicamente humanos como la poesía, el derecho, el lenguaje, la religión, la 'sapiencia' o experiencia de la vida, etc. Finalmente, invita al lector a entender al hombre como una realidad *in vía*, como 'un ser sustancialmente peregrino', errante y, en consecuencia, ha "aprender a pensar con nociones en marcha incesante"²⁶³.

²⁵⁸ Op. cit. p.38.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 38.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 38.

²⁶² *Ibid.*, p. 38.

²⁶³ Op. Cit., p. 39.

CONCLUSIONES

Nos parece necesario y pertinente, oportuno, al concluir este trabajo de investigación, abordar ciertos aspectos éticos que se desprenden de la analítica existencial. Principalmente, porque consideramos que la hermenéutica de los textos heideggerianos, que el profesor Acevedo desarrolla en sus diversos cursos y seminarios, tiene un marcado y profundo contenido ético, entendiendo esta palabra, como él mismo sostiene, en un sentido amplio.

En *Hacia una nueva interpretación del hombre. Heidegger* (Cuadernos de Filosofía, N°19, Concepción, Chile, 2001), Acevedo elabora un listado con una serie de ‘imperativos’, o de reconocimientos generales en el lenguaje de la ética actual, que se desprenden de la meditación heideggeriana. Advierte, sin embargo, que no los ordena ni jerarquiza sino que alude a ellos para mostrar que la llamada filosofía práctica no está ausente en Heidegger, por el contrario, una lectura atenta descubre este aspecto a través de toda su obra.

Considerando sólo *Ser y Tiempo* —enumera Acevedo—: 1. Convivir de una manera anticipativo-liberadora; 2. Saber moverse en la equivocidad del se o uno; 3. Estar en guardia frente a la caída en la habladuría, la curiosidad o avidez de novedades y la ambigüedad; 4. Asumir la propia finitud; 5. Estar abierto al llamado de la conciencia moral [*Gewissen*]; 6. Sumirse en el obrar fáctico para oír propiamente ese llamado; 7. Empuñar la historicidad inherente a la existencia; 8. Asumir apropiadamente la temporalidad del vivir, tanto personal como social.

Considerando escritos posteriores a *Ser y Tiempo* —continúa Acevedo —: 1. Conservar o reconquistar el arraigo o autoctonía; 2. Cultivar el pensar meditativo y no sólo el calculante, ‘computante’ o técnico; 3. No reducir a los demás ni reducirse uno mismo a animal del trabajo, material o recurso humano; 4. Volver a tomar contacto con la naturaleza natural desde nuestro encapsulamiento en la naturaleza técnicamente calculable; 5. Ganar un develar respetuoso frente o al lado de un develar provocante; 6. Lograr una autentica cercanía respecto de lo que nos rodea, de los que están entorno nuestro y de nosotros mismos; 7. Dejar ser, protegiendo, sin

violentar ni imponerse, cuando eso corresponda; 8. Alcanzar el desasimiento o la serenidad [*Gelassenheit*] frente a los artefactos técnicos; 9. Estar dispuesto a abrirse frente al misterio o secreto [*Geheimnis*] envuelto en el mundo técnico; 10. Estar atento y ser cuidadoso ante lo sagrado.

Por otra parte, y esta es una segunda razón para detenernos en este aspecto, a primera vista sorprendente de la filosofía de Heidegger, nos encontramos entre los diversos textos, artículos de revistas y de periódicos, conferencias, con una serie de trabajos del profesor Humberto Giannini: *Ser ante sí mismo: la autenticidad* (en *El sentimiento de lo humano en las ciencias, la filosofía y las artes. Homenaje a Félix Schwartzmann*. Santiago, Chile. Universitaria. 2004, pp. 155-159); *Ser sujeto ante otro sujeto* (en *Revista de Filosofía*. Vol. XLVII- XLVIII, pp.9-17); *No sólo yo cuento. La importancia del mundo y del otro* (en *Artes y Letras de El Mercurio*, 26 de mayo de 2006, pp. E14-E15) y la conferencia *El perdón como mutua donación* (dentro del ciclo de conferencias denominado *Situaciones del Amor* organizado por el Centro de Estudios Públicos, dictada el 14 de junio de 2006), en los que aborda ciertos temas, aspectos, de la llamada filosofía práctica que nos causaron gran impresión. Primero, porque Giannini se refiere expresamente a Heidegger —en el primero de los trabajos arriba citados concretamente al capítulo IV de *Ser y Tiempo*— a veces, con adjetivos bastante poco amistosos: abstruso, poco fenomenológico, etc. Enseguida, porque una lectura más atenta, más cuidadosa de estos textos, nos dejó la convicción de que Giannini se sostiene en la meditación heideggeriana para profundizar, a partir de la ontología fundamental, ciertos aspectos éticos que se desprenden de dicha ontología.

Así, quisiéramos detenernos en ellos para dar cuenta de cómo Giannini desarrolla lo que podríamos denominar una ética mínima, negativa porque parte de abajo de la experiencia moral, una ética de reconocimientos generales, débiles en el lenguaje de Vattimo, esto es, que valen la mayoría de las veces, una ética que describe experiencias como contrapartida de una ética preceptiva, insistimos, a partir y en diálogo y disputa, con la meditación del pensador alemán.

Giannini sostiene que en nuestro tiempo la ética a pasado a ser la cuestión dominante; que actualmente se ha producido un vuelco desde la ontología hacia la eticidad de la vida y que, este vuelco, no se explica por simples ‘razones’ teóricas sino propiamente éticas que reclaman desde una posición postergada del estar en el mundo del filósofo, concretamente, desde su mal estar.

También sostiene que es Heidegger el que ha venido considerando más profundamente esta dimensión de la existencia humana que, en cuanto ser-en-el-mundo, es desde siempre ser-con otros. Aunque le reprocha que rápidamente haya vinculado este aspecto a la ontología para finalmente olvidarlo.

Para Giannini el ser-con otros heideggeriano apunta a una experiencia distinta a cualquier experiencia del mundo, concretamente, de cosas al interior del mundo que él denomina la ‘experiencia moral’, precisamente, por ser una experiencia del otro en su cualidad irreductible de existencia humana y porque cualquier relación de un ser humano a otro, positiva o negativa apunta, es una experiencia moral.

Para Giannini esta experiencia del otro, el ser-con otros heideggeriano, es, en el nuevo giro de la filosofía, propia y esencialmente una experiencia *ante* el otro.

El propósito que mueve a Giannini, y que expresamente declara, no consiste en propiciar formas privilegiadas de conducta, una preceptiva moral, decíamos, una ética de principios, sino algo que está por debajo de ello, algo previo, básico, elemental. Y es que la ética se funda en un saber directo, vivencial, respecto de la ‘subjektividad’ ajena. Lo que puede parecer un contrasentido, más aún si para intentar describirlo nos sirviéramos del concepto de ‘fenómeno’, indica, que abusivamente, agrega, se viene ocupando, para la descripción de lo que aparece a la conciencia del investigador.

Giannini sostiene que la experiencia moral a que se refiere es irreductible a lo fenoménico, puesto que si lo fuera volveríamos a caer en el ‘tenebroso castillo’ de la conciencia trascendental donde vagan los fantasmas del solipsismo teórico —‘solo yo existo’— que tanto inquietaban al propio Husserl.

Ahora bien, al asumir la experiencia moral en lo que tiene de original, sostiene, se conjuran, se evitan, se alejan, *ipso facto*, los fantasmas que rondan el solipsismo teórico. Sin embargo, lo que hoy debiera inquietarnos es la propagación de un desesperado individualismo —‘solo yo cuento’— como consecuencia de la muerte de los grandes relatos.

Para enfrentar este solipsismo práctico caracterizado por la instrumentalización de las cosas del entorno y que entiende al hombre de acuerdo a la ‘función’ que desempeña en la relación de unos con otros, el predominio de la esencia de la técnica que entiende al hombre como material o recurso humano en el lenguaje de Heidegger, se hace necesario mostrar que este ‘solo yo cuento’ es una convicción que contradice la experiencia más radical de la vida, justamente, la experiencia moral, la experiencia del otro.

En esta el otro, tanto como yo, también es fuente de una relación consigo mismo que le confiere el poder de ocultarme algo del mundo y de sí mismo, precisamente, a partir de lo que libremente me muestra. Sólo ante el otro entonces, surge la cuestión por la veracidad de sus actos, que, muchas veces, importa más que la verdad teórica —que ‘hace frío’, que ‘la tierra gira alrededor del sol’, etc.—. En consecuencia, en la experiencia moral quedamos expuestos a un ente que, en el acto mismo de presentarse, nos trasciende. De manera que, se hace necesario rechazar, por inaplicable, la categoría de fenómeno, así como volvernos hacia esa trascendencia que esta categoría ha rechazado.

La reflexión actual, contemporánea, continúa Giannini, ha pretendido mantenerse distante de los presupuestos metafísicos de la tradición. La virtud de la categoría de fenómeno estaría dada por el hecho de no presuponer nada unitario, continuo e independiente en su ser y, a la vez, de permitir, en consecuencia, al fenomenólogo mantenerse a resguardo, inmune a cualquier supuesto y así limitarse a describir ‘el aparecer de lo que aparece’ en el telón de fondo de la conciencia.

Giannini pone en tela de juicio que esto sea posible; sospecha que esta descripción, ‘desde el interior del fenómeno psíquico’, peca por defecto, que diga menos de lo que la conciencia efectivamente percibe en cada acto aprehensivo; que lo que aparece antecede y sucede al acto de enfocarlo —así como la realidad antecede al acto de despertar, apunta—; que la realidad tiene un origen fuera de la conciencia, puesto que si no fuese así el fenómeno contemplado se fundiría con el acto contemplante y sin ninguna posibilidad de deslinde.

Por otra parte, Giannini también cuestiona el concepto de ‘fenómeno físico’ en cuanto esta idea traslada al ‘mundo exterior’ la condición esencial y privativa del ‘fenómeno psíquico’: la de

aparecer sin permanecer, la de incidir en las cosas tomando prestada su temporalidad, adhiriendo a la subsistencia de su ser.

Así, la experiencia moral, la aprehensión del otro en cuanto otro, no sería la ‘vivencia’ de un fenómeno aclara, puesto que implica constitutivamente al otro como algo que trasciende su ‘mismísima’ presencia. En la experiencia moral se ‘tiene en cuenta’ el ser-ahí del prójimo, sin embargo, no como un imperativo moral —como si ordenara ‘preocúpate de tus semejantes’— sino por su propia estructura.

Esta indocilidad de la aprehensión del otro en cuanto otro, de la experiencia moral, ha llevado a diversas corrientes filosóficas, nos informa, a intentar asir su radicalidad sin subjetivarla, sin devolverla al reducto de la conciencia trascendental y sus fantasmas. Pero, por otra parte, sin objetivarla, sin dejar que se disuelva entre los ‘fenómenos’ que aparecen y desaparecen junto a la conciencia de ellos.

Se cuestiona entonces el pensador chileno, cuál sería la vía de acceso a algo que es ausencia en su misma presencia. Y piensa que el acto de inteligir —*intus legere*—, la experiencia de leer un significado a través de un significante, nos permitiría acercarnos a la experiencia del otro, en una suerte de ‘lectura’ original, sin previo aprendizaje, ante un ‘texto’ visual y fónico de un cuerpo que es significante de la cabeza a los pies.

La diferencia, en la raíz, con el acto asimétrico de la lectura consistiría en que cualquier encuentro con otro ser humano se realizaría en el modo exclusivo de la simetría y de la reciprocidad que caracterizan el ser-ante-otro. Esta especie de lectura mutua sería la comunicación, en el sentido más propio y esencial.

En consecuencia, la categoría de absoluta reciprocidad en que consiste el ser-ante-otro gianniniano, no podría asimilarse a lo fenoménico, a lo que aparece y se agota en su aparecer. El gesto más simple, apunta Giannini, de volverse hacia el otro desde el mundo, aún en el silencio o en el cruce de una mirada, inaugura un significado ‘en medio del desierto del puro ser’, inaugura la realidad última y original de la comunicación, que tampoco puede ser entendida como un

‘fenómeno’ lingüístico o que lo es sólo de manera accidental. Comunicar sería una acción, nos dice, voluntad e intento concretos de traspasar ‘significados’ y hacer referencias a otros.

Así, el pensador chileno, destaca el aporte que la pragmática lingüística ha entregado a la ética contemporánea, algo que, aunque elemental, se pasa por alto, se olvida fácilmente. Y es que, en cualquier acción comunicativa, nos encontramos con dos tipos de transferencias, de mensajes, en una misma unidad gramatical: por una parte, el contenido objetivo [*objectum*], la referencia, que el emisor quiere poner ante los ojos del receptor, esto, a través de signos o de señas, por ejemplo: ‘hace frío’, ‘pienso, luego existo’, o en general, ‘S es P’. Por otra, el modo de poner el referente ante el receptor que Giannini llama el ‘significado de la acción’; por ejemplo: ‘te advierto que hace frío’ o ‘Yo, Descartes, sostengo que si pienso es porque existo’.

Que sean dos mensajes en una misma unidad gramatical se advierte por el hecho de que mientras uno es siempre verdadero, puesto que expresa lo que explícitamente quiere hacer el que habla —al decir ‘te advierto’ evidentemente quiero advertirte algo—; el otro, por su parte, el contenido objetivo, puede ser verdadero, una apreciación verdadera de lo que es, o puede ser falso, inverificable o no pertinente.

Este sería el ‘soberbio’ regalo teórico que según Giannini la lingüística habría entregado a la reflexión filosófica y que le ha ayudado a él a deslindar, formalmente al menos, el ámbito propiamente ético del de la ontología, las ciencias y el acaecer mundano, la distinción entre significado y referencia.

El anonimato en que se mantienen, continúa, en el saber teórico los emisores reales de la acción comunicativa, las personas los interlocutores válidos en el lenguaje de la ética actual, característico de la indagación del ‘ser en cuanto ser’, es una consecuencia de este tipo de investigación, la teórica. En ella, el hablante queda marginado, por principio, del fenómeno por el que se indaga. Esta marginalidad sería científicamente correcta para un saber que exige objetividad. En este ámbito, la acción comunicativa acertaría al olvidarse de sí, puesto que dentro de los límites de la objetividad no importaría quién diga ‘S es P’, ni para quién.

En cambio, la dimensión ética de la vida tendría que ver con interlocutores que comparten ‘el mundo de la comunicación’, que se lo disputan y que así lo van modificando a través de los conflictos, acuerdos y desacuerdos, propios del traspaso cotidiano de este.

El giro lingüístico de la dimensión ética permitiría volver a marcar una frontera entre el saber objetivo y universal (S es P) y un saber de sabiduría, de lo particular. La vieja distinción entre episteme [e1pisth'mh] y frónesis [fro'nesiV].

En esta última, lo que cuenta, lo que importa, no es el saber sobre objetos [*obiecta*] sino sobre significados: qué significan las diversas acciones de mostrar, pedir, ofrecer, no entender, presentarse, mandar, prometer, declarar, jurar, enjuiciar, perdonar, callar y un largo etcétera. En este ámbito el silencio no sería simple privación de discurso, advierte Giannini, sino silencio significativo, que otorga o que declara un temor. En el saber de sabiduría los ‘sujetos interactuantes’, los interlocutores válidos, jamás perderían su calidad de tal.

Un aspecto que Giannini destaca es la trascendencia de los que participan de la acción comunicativa, puesto que al decir, por ejemplo, ‘te prometo solemnemente’, el que lo dice sabe y quiere lo que dice, prometer solemnemente, de manera que el que escucha no tiene más opciones que dudar de esas palabras o creer en ellas. Sin embargo, esta transparencia para sí del que habla, observa, es sólo parcial puesto que nadie puede ver hasta el fondo de sí mismo, nadie puede hacerse objeto directo de conocimiento. Así, Giannini hablará de una proposición o promesa que somos cada uno de nosotros y sobre la cual volveremos más adelante. Ser consciente, en consecuencia, sería volver sobre sí a través de algo que nos mantiene fuera de sí, seguir siendo en relación con otro, de manera que, declara, habría que destacar el ‘siempre’ de la afirmación de Heidegger ‘el Dasein va siempre delante de sí en vistas de sí mismo’, puesto que somos pasión centrífuga y, en ese sentido, pro-yecto. Pero no uno que se explique por el ‘en vistas de sí mismo’, sino por una pasión irresistible por el mundo, un proyecto que surge gracias a una revelación que nos libera del no sentido inercial de una identidad vacía.

Si bien, es cierto que soy ‘yo’ el que valora, valoro las cosas y sus cualidades en función de la importancia que tienen para mi vida. Pero lo esencial para Giannini es que importa muchísimo a mi vida que haya un valor independiente, en sí, mediante y gracias al cual esta

alcance, en el mundo, su propia virtud y dignidad. De esta manera, el mundo se constituye en el ámbito abierto de una promesa que tan solo una vocación atenta nos permitiría escuchar, sostiene, lo que suena bastante heideggeriano.

De modo que, habitando el mundo, frecuentándolo, es que vamos siendo ganados, cualificados, definidos por lo que el mundo nos va revelando. Así, gozamos y sufrimos, amamos y odiamos, experimentamos la admiración por su belleza y el horror por sus abismos.

Quizás, concluye Giannini, la autenticidad que añorara la filosofía de Heidegger no sea más que una especie de fidelidad en la búsqueda; vocación en estado de vigilia, en la terminología de Ortega; “o expresado en los términos simples de la antigüedad: búsqueda de algo que no se busca por otra cosa como se buscan los bienes que se consuman, sino por sí. Un Bien que desde sí mismo puede cualificar nuestra existencia y comunicarle algún sentido.”²⁶⁴

Así, en la eticidad de la vida, como un sentimiento que apunta a lo que va más allá, que trasciende el mundo instrumental y tecnológicamente determinado, residiría lo más propio del ser humano y el espacio en donde ocurre el encuentro más profundo con el prójimo.

*

Por otro lado, para Giannini, la vida individual, singular, no se explicaría sino a través del concepto de generación: aquella cadena de existencias que nos van trayendo al lugar de nuestro ‘arrojamiento’, esto es, el espacio y el tiempo de nuestra ‘entrada’ en el mundo de los otros. Habría, sin embargo, que reforzar esta imagen heideggeriana añadiendo que somos arrojados por los otros nuestros antepasados, indica Giannini.

‘Ser para cada cual es ser-con otros’ esta es para el pensador chileno una afirmación rotunda, precisa, definitiva de la ontología fundamental que, sin embargo, Heidegger circunscribió a la pregunta por el ser y en la que sus implicancias éticas quedaron en suspenso. Y es, precisamente, en estas implicancias en las que Giannini se detiene, repara.

²⁶⁴ Cfr., *No sólo yo cuento. La importancia del mundo y del otro*, Op. cit., pág. E15.

Así, considera que para Heidegger el centro conglutinante, reunidor es, sin duda, el mundo, puesto que para el pensador alemán estamos vueltos, volcados, absortos en él. Y sería sólo en esta convergencia, de acuerdo con la lectura que de él hace Giannini, que nos encontraríamos unos con otros: en los espectáculos, en las disputas por los medios, en los quehaceres. En consecuencia, continúa, queda la impresión que para Heidegger, en la comprensión auténtica o inauténtica de sí mismo, lo que importa es el mundo hacia el que cada cual se vuelca siempre en vistas de sí mismo.

Considera, además, que las distinciones que Heidegger desarrolla a partir de esta categoría fundamental, existencial en la terminología del pensador alemán, de ser-con, concretamente las que encontramos en el § 26 del cap. IV de *Ser y Tiempo* en la traducción de Jorge Eduardo Rivera, se presentan abstrusas, recónditas, de difícil comprensión y muy poco fenomenológicas; está pensando en conceptos como el de la solicitud, el respeto y la indulgencia.

Por lo demás, sostener que en el volcarse hacia el mundo, dice, están dados los otros como viniendo, cada cual, desde su propia lejanía y yendo, cada cual, hacia el fondo de su propia muerte, todo esto de sabor solipsístico, constituye un enorme supuesto y como tal discutible.

Como contrapartida, le resulta más sensato pensar que el encuentro con los otros sea anterior a la constitución de un mundo en el sentido empleado por Heidegger —recordemos, empero, que para el pensador alemán la estructura fundamental ser-en-el-mundo se da completa, como totalidad, siempre—. Para Giannini la vida humana individual es en su punto de partida, insistimos, comunicación. Por tanto, le resulta razonable afirmar que el saber acerca del otro no sea un ‘fenómeno’ que se explique por el mundo, sino, más bien, un evento previo, propio de la ‘identidad domiciliaria’, del poder de la palabra, de los mimos maternos, propio —sostiene— de una humanidad concreta, fáctica, bien o mal dispuesta que nos abre el camino hacia el mundo al que nos ‘han arrojado’.

Afirma además Giannini, con justicia creemos, que Heidegger desestima, deja entre paréntesis, este comienzo de un mundo algo ‘nebuloso’ y, abruptamente, nos instala en el espacio público en el que los seres humanos nos encontraríamos, en el cuidado de sí propio del quehacer.

Tenemos la convicción, sin embargo, insistimos, que lo que Giannini hace es radicalizar este existencial heideggeriano el ser-con, llevarlo al ámbito propiamente ético. Estar-con otros no sería entonces, estar dirigidos, simplemente, hacia alguna cosa del mundo sino que supondría —y este es el supuesto en el que el pensador chileno hace hincapié— un hecho originario: el de la comunicación. Supondría además que cada vez que el acto de comunicarse se realiza, trasciende la condición de ser en el mundo en su pura mundaneidad.

De este modo es que Giannini nos hace transitar hacia la perspectiva ética del ser-con heideggeriano, reiteramos. Así, nos habla de una ‘verdadera conversión’ que se produciría en la comunicación sensible, directa, que incluye la co-presencia de los hablantes, en la que el cuerpo humano perdería su carácter perspectivístico con el que, necesariamente, se presentan las cosas a la percepción. Para comunicarse —sostiene— hay que volverse hacia el otro, ser-ante-él, con una presencia que, no siendo perspectivística, es o pretende ser absoluta.

Este es el hecho al que Giannini se refiere al hablarnos de una verdadera conversión; un giro en ciento ochenta grados desde nuestra preocupación por el mundo —que él identifica con el cuidado, la cura o preocupación [*Sorge*], heideggeriano— hacia la realidad de la vida humana con la que estamos.²⁶⁵ Y cada vez que ocurre esta conversión —continúa Giannini—, la comunicación sensible, el mundo queda desplazado, mediatizado, tanto en su ser como en su verdad. Lo inmediato, en este caso, sería el otro ser humano hacia el que me vuelvo para comunicarme con él. Giannini en esto coincide con Heidegger al destacar que la relación al otro es distinta de cualquier relación al mundo, puesto que, entre otras cosas, al mismo tiempo que la supone, reiteramos, la mediatiza y la desplaza. Sin embargo, y esto es lo que le reprocha a Heidegger, en la comunicación directa no solo estoy-con otros, que es lo que según Giannini Heidegger destacaría, enfatizaría, sino que, esencialmente soy-ante-otro.

Para Giannini, estas consideraciones le permiten afirmar que el ser-con otros heideggeriano sería un momento extensivo del acto vinculante esencial, que, si se quiere, el ser-con otros ontológico se sostiene, estriba, en el ser-ante-otro ético.

²⁶⁵ Cabe reiterar que Heidegger en la descripción del cuidado [*Sorge*] distingue expresamente entre el procurar por [*Besorgen*] las ‘cosas’ del mundo, de la solicitud [*Fürsorge*] propia de la convivencia humana.

Afirma, además, que aunque cualquiera de los modos del absorberse en el mundo describan hechos constitutivos y cotidianos, no tocan, no alcanzan la condición ética del vínculo entre los seres humanos: la posibilidad siempre actual e inmediata de reducir, de recortar, el momento distensivo y oblicuo y a ratos laxo del ser-con e invertirlo convirtiéndolo en un ineludible ser-ante-el-otro. De allí que Giannini lo denomine ‘conversión [*convertio*] comunicativa’. Este sería el aspecto propiamente ético del existencial heideggeriano, su bajo fondo. Hay que conceder, sin embargo, que aunque Heidegger no ahonda en este aspecto, que desborda la ontología fundamental propuesta en *Ser y Tiempo*, majaderamente insiste en la distinción entre las ‘cosas’ del mundo y la vida humana que interpreta como Dasein. Para Heidegger, en el plano decisivo, y no solo ello sino que de ninguna manera, la existencia humana puede ser entendida como material o recurso humano [*Menschenmaterial*], así también las relaciones de Dasein a Dasein. Es un imposible ontológico. De allí, quizás, se explique, en parte, el alto contenido ético de la ontología fundamental.

Continúa Giannini con algo que, piensa, debe destacarse máximamente, y que consiste en la relación de simetría y de reciprocidad ontológica que implica el ser-ante-otro, puesto que el otro, ciertamente, es también ante mí, cuyas consecuencias éticas y políticas no debemos omitir. Así, el heideggeriano ser-con visto desde su fundamento —sostiene— ocurre y se confirma mediante o a través de este acto de comunicación que es el recíproco venir del uno hacia el otro, o, desde su defecto —los modos deficientes [*die defizienten Modi*] en la terminología de Heidegger—, ocurre como contra comunicación: el disimulo, la mentira, el fraude, ‘fenómenos’ que no se explican sino a partir de la comunicación.

Por otra parte, el giro, la conversión desde el mundo y desde el ser-con hacia la esfera del ser-ante-otro, supone un cambio en la valoración de lo que allí ocurre, puesto que ya no es la verdad apodíctica, incondicionalmente cierta, necesariamente válida, del mundo a la que aspiramos en esta conversión que nos propone Giannini, en el acto comunicativo, sino la ‘veracidad’ de quien lo instaura.

Con este concepto de veracidad Giannini pretende además recuperar el sentido primigenio y antropológico de la antigua definición de la verdad como *adaequatio*. En efecto, sostiene, podemos describir la veracidad de la siguiente manera: ser-ante el otro como uno esta siendo

ante sí mismo —adecuación a sí mismo, concordancia consigo mismo, agregamos— estado de transparencia: sinceridad, nos informa, anhelo, doloroso, siguiendo a Félix Schwartzmann, de querer ser sincero; de querer ser sí mismo ante-otro. El ser-con otros heideggeriano visto a la luz o desde la perspectiva propiamente ética.

Hurgando aún más en esta ‘categoría’ ética Giannini se cuestiona ¿cómo podría saber quién soy? Y responde de una manera, diríamos, paradójica y heideggeriana puesto que nos devuelve al mundo que había sido desplazado por la aparición del otro. Esto a través de su interpretación del fragmento 235 de Heráclito que sostiene: «No llegarás a encontrar en tu camino los límites del alma, ni aún recorriendo todos los caminos: tan profundo es su logos».

Para Giannini Heráclito estaría afirmando que no responderemos esta interrogante, no descubriremos quiénes somos en una especie de viaje eremítico hacia el interior de nosotros mismos, dejando entre paréntesis los conflictos, los escollos que nos presenta la naturaleza, la historia y la sociedad. Por el contrario, hay que osar, arriesgarse, resolverse en el mundo para saber algo acerca de nosotros mismos. Así, ser-en-el-mundo sería entrar en el ámbito de los significados comunes que configuran la experiencia de una comunidad real.

Decíamos que Giannini le reprocha a Heidegger que, en *Ser y Tiempo*, haya reducido el ser-con, el hecho [*factum*] de encontrarse en el mundo, así como la mundaneidad a un ‘complejo de utensilios’, de enseres, trebejos, que posibilitan el libre proyecto individual. Justamente, subraya, porque no es el proyecto el que elabora o construye el mundo sino al revés, son las ‘cualidades’ visibles y secretas del mundo las que despiertan nuestras potencias, apetitos, vocaciones y sueños; las que sostienen nuestros hábitos y explican nuestras caídas y disputas. Lo que implica que, otra vez paradójicamente, de alguna manera, el que está delante de sí debe poseer, al menos, un ‘adelanto’ de sí mismo, la ‘oscura memoria’, nos dice, de lo que busca para encontrarse en su mismidad.

‘Ser-en-el-mundo es habitarlo’, sobre esto, concede Giannini, Heidegger ha escrito posteriormente hermosas, sublimes páginas. Sin embargo, insiste el pensador chileno en que la esencia del habitar [*wohnen*] es ser-ante-otros, esto es, estar expuesto ante ellos, y en esto consistiría la espacialidad pública, referencia imprescindible del habitar. Puesto que, advierte, se

habita propiamente un espacio más extenso que el de la habitación. La espacialidad privada, punto de origen y de recogimiento, supone la espacialidad pública. En consecuencia, la especialidad propia del ser humano estaría constituida por el ciclo permanente de retraimiento en lo privado y de exposición en lo público, de ese modo seríamos en el mundo o lo habitaríamos. Por tanto, sería inadecuado afirmar que el ser humano se enajena en el mundo sino que, por el contrario, se interna en sí mismo mediante alguna de las cualidades de ese espacio que lo hace volver a él por su poder de se-ducción: “Es en el mundo que el místico encontrará los caminos de la divinidad y el ‘agrófilo’ la plenitud de su vida en relación a la tierra, y el político la razón de su actividad en el espacio civil, etcétera.”²⁶⁶

Habitar es, consecuentemente, frecuentar aquello por lo que llegamos a ser lo que somos, declara el pensador chileno. En este sentido, le parece que Ortega hablaba de la vida como insistencia. De cualquier forma, el ente, sea humano o no, advierte, no posee las cualidades que lo cualifican. Puesto que poseer implica una relación más profunda que tener y siempre positiva —no se posee un defecto. Sostiene, entonces, que las cualidades se tienen en la medida en que se pueden perder, que las hospedamos y, mientras esto ocurre, sólo participamos de ellas; naturalmente, como la miel de la dulzura, o por insistencia y re-iteración, como el ser humano.²⁶⁷

A este último modo de participar de las cualidades del mundo —la insistencia y la reiteración— Giannini lo denomina la ‘autenticidad’. En consecuencia, esta no sería un ser sí mismo, un liberarse o desprenderse del mundo, sino el participar de las cualidades de este en el modo en que es posible determinarse a sí y ser ante sí como siendo de una manera y no de otra, en medio de los avatares o contingencias del mundo.

El modo propiamente humano de participar sería entonces el de la acción, la acción comunicativa. Y la autenticidad sería la condición formal de todas las virtudes éticas y dianoéticas, intelectuales, el sentido más pleno de ser-en-el-mundo y de llegar a ser ante sí mismo.

²⁶⁶ Cfr., *Ser ante sí mismo: la autenticidad*, op. cit., pág.159.

²⁶⁷ En esto Giannini sigue a Aristóteles que afirma: «... es claro que estas son cualidades, pues las cosas que las admiten se dicen cuáles (*qualia*) según ellas: por ejemplo, la miel por admitir la dulzura se dice dulce...». *Categorías* 9 a 33.

*

Finalmente, sostiene Giannini que hay dos aspectos que le parecen incuestionables y necesarios de resaltar. Por una parte, que la experiencia moral es un hecho irreductible a otro y, por otra, que en tal experiencia todos somos ‘sujetos’, interlocutores válidos, y que por esa razón cada cual tiene derecho a la palabra.²⁶⁸

Hay también un aspecto del ser-con heideggeriano, que solo hemos nombrado de pasada y sobre el que queremos volver puesto que se hace necesario destacar. Y es que somos personas, seres humanos, interlocutores válidos —continúa Giannini— en un sentido elemental, básico, como consecuencia o resultado de un principio de reflexión, mediante el cual cada uno sabe, con un saber inobjetable, cómo se encuentra respecto de su medio inmediato, en qué relación significativa. Este saber reflexivo o identificatorio —lo denomina Giannini— ‘soy una relación que se relaciona a sí misma’, ‘pienso, luego existo’ u otro similar, es un *factum* que no podemos dejar de conceder al cartesianismo.

Sin embargo, este saber que acompaña a todo otro saber no es separable, ni aún como método, de la comprensión reflexiva. Es un ingrediente de la comprensión de nosotros mismos el comprender que lo que a cada uno nos pasa, hace sensible, reflexivo para sí mismo, viene de otro ser; surge de una especie de flexión —nos informa, tanto en el sentido físico de doblamiento

²⁶⁸ Para Giannini es discutible si un niño o un alienado mental tengan derecho a ella. Sin embargo cree que sí; que el niño tiene derecho a la palabra, tanto en la casa como en la escuela. Y que la relación psiquiatra paciente no es una relación unilateral de enjuiciamiento y confesión sino un verdadero diálogo. En esto Giannini apoya su reflexión en Adela Cortina y Jürgen Habermas. Este último afirma: «No importa quién: cualquier sujeto capaz de lenguaje o acción puede participar de los discursos... cualquiera puede problematizar cualquier afirmación... cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación... cualquiera puede expresar sus opiniones, deseos y necesidades... Y no puede a ningún hablante impedirle hacer valer sus derechos establecidos en reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso.» En *Conciencia Moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, ³1994, trad. de Ramón García C., pág. 112-113. Por su parte, la pensadora española sostiene: «La categoría de persona, central en el ámbito ético, se expresa ahora como interlocutor válido, cuyos derechos a la réplica y a la argumentación tienen que ser ya siempre reconocidos para que la argumentación tenga sentido.» En *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos, 2001, pág. 182.

Quisiéramos indicar que si bien ambas referencias, tanto la de Habermas como la de Cortina, las recoge el propio profesor Giannini, en la citada obra de esta última, la referencia de la pensadora española nos resultó inubicable.

de algo como en el gramatical²⁶⁹—, de lo que pasa, del ser que pasa por este punto de incidencia o empalme que cada uno de nosotros es. De este modo, somos cada uno un punto re-flexivo, una perspectiva.

Convivir es un hecho radical, es saber que hay otras perspectivas, que hay otros puntos de re-flexión, aún cuando tendamos a olvidar esta evidencia: que somos, cada uno, de modo intranferible, puntos terminales del reclinarsse de lo otro, del Ser (sic) sostiene Giannini, puntos sin el enlace de los cuales nadie puede trazar una línea esquemática y universal de verdad alguna, menos de la verdad moral. Y esta es la distinción, en el mismo origen, con el cartesianismo.

Lo que cada uno de nosotros recibe ‘verticalmente’ de la declinación²⁷⁰ del ser, “se refracta a través del medio denso de la subjetividad, hacia el espacio público, en un proceso imparabile de sintonías, encuentros, interferencias y mutuas alteraciones.”²⁷¹

La comunicación, el ‘reino horizontal del espacio común, público’, requiere de la puntualidad o discontinuidad de cada experiencia, de cada perspectiva. En consecuencia, cada ser humano es reflexión en sí y sólo de sí, puesto que del prójimo solo tenemos un ‘conocimiento de oídas’ (Spinoza), de lo que nos muestra cuando habla, gesticulo, actúa, cuando dice lo que es. Pero, advierte Giannini, decir lo que se es no es ser lo que se dice.

Sin embargo, la subjetividad en cuanto retención de ser, irreductible a lo público, en cuanto sustrato de actos no compartibles²⁷², como los actos intencionales, no puede ser criterio ordenador de los conflictos inherentes a la comunicación.

²⁶⁹ La condición reflexiva de la humanidad, dice, es la capacidad de volverse a sí, al punto de partida. Pero ese regreso supone una incidencia, un encuentro con lo que pasa, con el ser-acontecimiento que se flexiona en cada uno de nosotros. Cfr., *Ser sujeto ante otro sujeto*, en *Revista de Filosofía*. Vol. XLVII-XLVIII, pág. 10 s.

²⁷⁰ Giannini prefiere hablar de declinación y no de expresión para dejar establecido, para estipular, de alguna manera, la diferencia entre el ser y los entes, entre lo que es fundamento y lo que es fundado.

²⁷¹ Cfr., *Ser sujeto ante otro sujeto*, op. cit., pág. 11.

²⁷² Por ejemplo, aclara, en el acto de ‘ver’ hay una retención de ser, residual e incomunicable entre los seres humanos. Giannini se desentiende de los actos intencionales, no está apuntando a ellos; los deja entre paréntesis, para ocuparse de ‘trans-acciones’, de relaciones lingüísticas o no de dos o más interlocutores, de hechos morales.

La filosofía contemporánea ha elaborado diversas expresiones para describir las relaciones humanas (el choque, la interferencia entre interlocutores válidos) de proximidad y co-estancia en el mundo. Entre ellas, ya lo señalábamos, Giannini destaca el ser-con heideggeriano. Este existencial, en el lenguaje de Heidegger, que pertenece a la estructura esencial ser-en-el-mundo, implica que en la comprensión de nuestro propio ser ya está dada la comprensión de los otros.

Pero a los otros, agrega Giannini, se los encuentra en el mundo, concretamente, en alguna de las trans-acciones por las que el mundo es mundo: en el fabricar, en el adquirir, en el hacer esto o lo otro, siempre con la mirada puesta en aquello de lo que nos preocupamos, pero con vistas a nosotros mismos. En consecuencia, al otro lo encontramos mientras estamos volcados a nuestros quehaceres, lo encontramos oblicuamente, ‘de lado’, ‘de soslayo’, según una viva expresión sartreana, dice Giannini.

Y entonces, el vínculo del ser-con que se mostraba tan fuerte y esencial, no nos entrega, no otorga, la oportunidad de encontrarnos de frente, cara a cara, no hay ‘razón’ para ello, agrega Giannini.

Se constituye entonces en *Ser y Tiempo* el fantasma de un solipsismo intelectual irrenunciable. Sartre es crítico de esta relación tangencial, inocua, nos informa el pensador chileno, puesto que no es suficiente atestiguar que en la comprensión más propia de mi ser esté incluida el ser del otro. Es necesario mostrarlo. Y esto es lo que pretende Sartre al plantear la ‘categoría’ de ‘ser-para-con-otro’, que Giannini describe de la siguiente manera: “La mirada ajena me descubre en esa objetividad mía que a mí necesariamente se me escapa. Y al sentirla —en la vergüenza, por ejemplo— descubro a mi vez al otro que con su mirada me ha arrebatado la centralidad del mundo: lo descubro como sujeto.”²⁷³ Es arduo, espinoso, ser-con otros, es, desde esta perspectiva, una relación asimétrica y peligrosa, ya que alguno debe sucumbir en este enfrentamiento. Se comprende, entonces, cuando Sartre sostiene que “mi caída original es la existencia del otro”²⁷⁴.

²⁷³ Cfr., *Ser sujeto ante otro sujeto*, op. cit., pág. 13.

²⁷⁴ Cfr., de J. P. Sartre, *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada, 1966, pág. 339, trad. de Juan Valmar. Citado por Giannini en el artículo.

Sin embargo, para Giannini esta versión sartreana del ser-con heideggeriano, a la vez que restituye la relación de frente, la destruye en el mismo instante del enfrentamiento. Así, el ser-con que propone Heidegger se transforma en un quedar sobre o bajo el otro.

Se cuestiona, entonces, si esta experiencia ontológica del otro descrita por Sartre resulta inevitable. Y cree que no, tiene la convicción de que en todo encuentro humano hay una exigencia propiamente moral, una exigencia fundamental para cualquier modo de estar con otros, que la descripción sartreana no considera y que consiste en que cualquiera que sean los vínculos concretos en los que se configura una trans-acción, la eticidad o dignidad del vínculo viene dada por lo que supone el ser-con, en el encuentro que sea, esto es, que tal ser-con —nos dice— de soslayo, mediatizado cuanto se quiera por el mundo de las cosas, es también —y éticamente no podría dejar de serlo, agrega— la posibilidad inmediata de ser-ante-otro.

Esta es la condición ética ineludible o, lo que es lo mismo, la esencia del ser-con heideggeriano. Así, el término de ‘soslayo’ adquiere una connotación positiva, puesto que, apelando a su dignidad de interlocutor válido, el otro en cualquier momento puede volverse hacia mí y ‘en-carme’; significa que estoy y me sé expuesto a su interpretación y enjuiciamiento. Y cuando esto llega a importarme, estoy realmente ante otro.

Esta reserva del ‘cuando llega a importarme’ permite a Giannini resaltar un aspecto importante: el conflicto entre las ‘subjetividades’, que consiste en que el otro, ese con el que estoy en el quehacer, está en su derecho constitutivo de enjuiciarme por lo que hago y no debiera hacer o por lo que no hago. Advierte, sin embargo, que no es necesario que la plenitud y actualidad de la relación ‘ante-otro’ se dé en aquel espacio en donde estoy realizando algo con alguien, puesto que este puede ser el de la rutina y del desgano —la degradación de la disponibilidad para el otro en el ámbito del trabajo— o el aburrimiento —la degradación del tiempo domiciliario—, modos deficientes [*defizienten Modi*] en la terminología heideggeriana, donde, tanto ‘sujetos’ como ‘objetos’, quedan en suspenso, degradados, en un estado de soslayamiento, de oblicuidad y de pobreza moral.

En consecuencia, la plenitud del ser-ante-otro no estriba en ser y saberse medido, enjuiciado, por el otro con el que estoy en algún quehacer o por un observador ocasional. La

plenitud del ser-ante-otro depende de mi propia biografía, en la medida en que me expongo ante uno que, por preferencias no siempre conscientes, brindaré, dedicaré, un acto mostrativo de mi verdadero ser. Acto que es, ciertamente, más vivamente mío que otros, como la traición o la mentira —también modos deficientes— o innumerables otros de ese tipo, mediante los que me sustraigo, huyo y rehuyo del otro.

El despliegue del vínculo, hace notar Giannini, ocurre cada vez que el ser-con-heideggeriano se transforma en un conflicto moral, cuando la mirada absorta en los quehaceres mundanos gira hacia un cara a cara (Levinas) a veces obviado o escasamente percibido, agrega, en la ocupación con la obra en común. Conflicto que posibilita la restauración de la veracidad, la autenticidad, de los que actúan, además de la justicia de la obra.

Como resultado de lo anterior, y esto en consecuencia con Heidegger, nunca el otro puede objetivarme ni tampoco yo auto-objetivarme. Hay una línea divisoria entre el ser-ante-otro y lo que pretendo ser, la mera representación de lo que pretendo ser; entre la autenticidad, la honesta mostración de sí, y una espontaneidad postulada, ilusoria. Así, Giannini nos plantea la paradoja del anhelo de sinceridad, que consiste en que resulta infructuoso, un sin sentido, pretender ser sincero en el modo en que se puede pretender ser puntual o respetuoso de los compromisos; resulta un contrasentido porque una sinceridad programada, vigilada, en el acto se anula. Ser sinceros, o su anhelo, nos instala en el dilema de la fragilidad constitutiva de dicho intento. El intento de la propia objetivación, de dejar ver lo que se es, culmina en una pro-posición, me propongo abiertamente como tal, cuya veracidad sólo al otro le corresponde evaluar. En consecuencia, la iniciativa de ser transparentes y espontáneos no depende de nosotros, puesto que el intento de declarar nuestro ser, paradójicamente, corre por cuenta de los otros, que no tienen más remedio que decidir y arriesgar, en cada caso, lo que los otros ‘efectivamente’ son, exponiendo con ello sus intereses y hasta su propio ser. Así, sólo para el otro tiene sentido, aún cuando sea una tarea infructuosa, el intento de objetivación.

Este es el conflicto que presenta la co-estancia con los otros y que se hacía necesario mostrar: la imposibilidad de transformarnos en un dato, un objeto para los otros. Cuando lo intentamos —sostiene— somos más abiertamente que siempre una pro-posición y el destinatario de ella está obligado siempre a retomar la iniciativa para saber a que atenerse; está obligado a

juzgar nuestra pro-posición —promesa la llama también Giannini— de ser que somos. Y este es el centro del conflicto moral en el que realmente estamos ante el otro.

Así, vivimos juzgando, enjuiciando, sin embargo, el prójimo mide lo que somos por lo que debiéramos ser, de acuerdo con normas y significados más implícitos que evidentes. Con todo, el enjuiciamiento sobre nuestros aciertos y negligencias, sobre nuestra vida, no se explica sólo como la expresión de un cuidado vigilante de los otros que intentan resguardar sus propios proyectos de vida, no se explica sólo como el interés del ser-con de soslayo. De manera que, añade Giannini, la sublimación, la exaltación verbal del cuidado, la *Cura* latina, porta una tremenda e injustificada dosis de solipsismo práctico: el ir delante de sí sólo en vistas de sí mismo.

El meollo del asunto para el pensador chileno es que nos importan los otros, entonces, no se explica adecuadamente el conflicto moral reduciendo las trans-acciones a formas lindantes, tangenciales, de encuentros, a meros choques de proyectos individuales o de intereses inmediatos. Lo cierto es que anhelamos una comunidad más real, una convivencia más profunda que nos defina no solo como prójimos sino como semejantes, más allá de los conflictos y diferencias. De allí que al enjuiciamiento no solo respondamos con procesos racionalizantes de defensa, argucias, sofismas, que permitan la subsistencia de nuestras verdaderas motivaciones. No solo se responde para vencer. Constituye también nuestra preocupación cotidiana, nuestro cuidado, el intento de convencer a los otros, de hacerlos partícipes de algo común y solidario. Y una de las formas más comunes de manifestar esta pasión de identidad es el empeño por convencer al otro de que en el fondo participamos de la misma dignidad de ser [*axion*], que coincidimos en unos mismos valores y que aspiramos a un mismo bien, que estamos en lo mismo, a pesar de las apariencias y de los ‘azares de la vida’. Esto es lo que Giannini denomina ‘justificación’, la insistencia por declarar o probar lo que somos. De esta manera, el conflicto moral se desarrolla entre estos dos polos que lo constituyen, el enjuiciamiento y la justificación.

Pero lo dicho, que nos importan los demás, no es suficiente para poner fin al conflicto moral, sino que solo lo hace manifiesto, lo muestra. Se hace necesario instalarse al interior de este conflicto, en el que Giannini destaca dos imposibilidades: por una parte, sea lo que fuere lo que intentamos justificar, quedamos siempre a merced de los otros, puesto que estos, por

principio, tienen todo el tiempo del mundo para enjuiciarnos. Y, por otra, que la intimidad ajena —el objetivo último de toda objeción moral, precisa— resulta en última instancia un punto de re-flexión inobjetable puesto que se nos escapa siempre de las manos, replegándose hacia lo suyo; siempre hay una retención de ser, algo residual comunicable puesto que el otro nos trasciende inexorablemente.

Un último aspecto en el que Giannini ha insistido aunque siente que no lo suficiente, es el que dice relación con el otro, ese al que enjuiciamos, que es también un ser reflexivo. Así, también siente que el trabajo reflexivo es mucho más que la transformación de la espacialidad cotidiana en temporalidad pura, el acontecer del mundo en pasado; la entidad de los enseres en cualidad de ser y, en último término, en esencia final. La reflexión, en tanto término, meta, llegada, vuelta de un proceso continuo de recogimiento culmina en una especie de coincidencia consigo misma, sostiene, como definitiva absorción del ente por el ser; acontecimiento inaccesible a cualquier mirada externa, teórica. Esta radicalidad —psíquica, espiritual, continúa Giannini— no ocurre como ‘decisión frente a la muerte’, aludiendo directamente a Heidegger, sino como un recogimiento, día a día, hacia sí mismo y ante-sí-mismo. De modo que, nuestras justificaciones y enjuiciamientos permanecen, por principio, inconclusos, injustificados. He aquí el verdadero conflicto y la aporía de la experiencia moral, que presenta el ser-con otros heideggeriano, conflicto que no da respiro a la contemplación o muy poco, apunta Giannini, a la mirada solamente teórica del mundo y de la vida. Pero aún menos para hacer del otro ser humano un ‘objeto’ de contemplación, gracias al cual pudiéramos prescindir de los juicios de valor. Finalmente, sentencia, y en consecuencia declara, somos seres desgarrados: en nosotros mismos y en constante enfrentamiento con los otros.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO, Jorge. *La sociedad como proyecto*. Santiago, Chile, Universitaria, 1993. 253p.
- *Heidegger y la época técnica*. Santiago, Chile, Universitaria, 1999. 210p.
- *Tiempo y ser, de Martín Heidegger*. Revista de Filosofía. LV-LVI (): 195-198. Santiago, Chile. 2000.
- *Hacia una nueva interpretación del hombre. Heidegger*. Cuadernos de Filosofía. — (19): 7-19. Concepción, Chile. 2001.
- *En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente*. Revista Philosophica. VOL 26(): 5-22. Valparaíso, Chile. 2003.
- *La verdad originaria—apertura—y el concepto de valor*. En: OJEDA, César y RAMÍREZ, Alejandro (Eds). *El sentimiento de lo humano en las ciencias, la filosofía y las artes. Homenaje a Félix Schwartzmann*. Santiago, Chile. Universitaria. 2004. pp. 93-110.
- ARISTÓTELES. *Categories and the interpretations*. Oxford. Clarendon Press. 1963. 157p. Translated with notes by J.L. Ackrill.
- *Metafísica*. Madrid. Gredos. 1970. 830p. Edición trilingüe por Valentín García Yebra.
- *Metafísica*. Buenos Aires. Sudamericana. 1978. 630p. Traducción directa del griego por Hernán Zucchi.
- *Metafísica*. Madrid. Gredos. 1994. 567p. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.
- *Ética a Nicómaco*. Madrid. Ediciones del Centro de Estudios Constitucionales. ⁶1994. xiii, 174p. Edición bilingüe (en griego y castellano). Trad. de María Araújo y Julián Marías.
- CORTINA, Adela. *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. Madrid. Tecnos. ²2001. 294p.
- GARCIA DE LA HUERTA I., Marcos. *La técnica y el estado moderno: Heidegger y el problema de la historia*. Santiago, Chile. EDEH. 1980. 185p.
- GIANNINI, Humberto. *Ser sujeto ante otro sujeto*. Revista de Filosofía. XLVII-XLVIII (): 9-17. Santiago, Chile. 2000.

- *Ser ante sí mismo: la autenticidad*. En: OJEDA, César y RAMÍREZ, Alejandro (Eds). *El sentimiento de lo humano en las ciencias, la filosofía y las artes. Homenaje a Félix Schwartzmann*. Santiago, Chile. Universitaria. 2004. pp. 155-159.
- *No solo yo cuento. La importancia del mundo y del otro*. *El Mercurio*, Santiago, Chile, 26 mayo, 2006. E-14, E-15.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Las afinidades electivas*. Madrid. Espasa-Calpe. ⁶1962. 248p. Trad. del alemán de Ramón M. Tenreiro.
- HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona. Ediciones Península. ³1994. 219p. Trad. de Ramón García Cotarelo.
- HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es esto, la filosofía?* Lima. Ediciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1958. 59p. Trad. del alemán y notas por Víctor Li Carrillo.
- *De la experiencia del pensar: y otros escritos afines*. Santiago, Chile. Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales). 1983. 98p. Presentación y selección de Jorge Acevedo G.
- *El ser y el tiempo*. Quinta reimpresión. México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1988. 478p. Traducción de José Gaos.
- *Serenidad*. Barcelona. Ediciones del Serval. ²1994. 86p. Trad. de Yves Zimmermann.
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid. Alianza. 1999. 154p. Trad. de Jaime Aspiunza.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Barcelona. Trotta. 2000. 110p. Traducción y prólogo de Juan José García Norro.
- *Conferencias y Artículos*. Barcelona. Ediciones del Serval. ²2001. 274p. Trad. de Eustaquio Barjau.
- *Introducción a la Filosofía*. Madrid. Cátedra/Universidad de Valencia. 2001. 469p. Trad. de Manuel Jiménez R.
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Madrid. Trotta. 2002. 117p. Trad. de Adrián Escudero.
- *Ser y Tiempo*. Santiago, Chile. Universitaria. Tercera edición corregida. 2002. 497p. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.
- *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago, Chile. Universitaria. ⁴2003. 304p. Trad. de Francisco Soler G., edición de Jorge Acevedo G.

- *Introducción a la metafísica*. Barcelona. Gedisa. Quinta reimpresión, 2003. 189 p. Trad. de Angela Ackermann Pilári.
- *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» escogidos de la «Lógica». Santiago, Chile. Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales). 2004. 142 p. Versión castellana de Pablo Sandoval; Jorge Acevedo, editor.
- *Parménides*. Madrid. Akal. 2005. 224 p. Trad. de Carlos Másmela.
- HEISENBERG, Werner. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona. Ariel. 1976. 149p. Trad. de Gabriel Ferraté.
- HERÁCLITO. *Herákleitos*. Rosario, Argentina. Universidad Nacional del Litoral. 1957. 47p. Introducción traducción y notas por Fernando Demaría.
- HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. Primera edición México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1962, 367p. Trad. de Luis Villoro.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Alfaguara. 2003. 692p. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas.
- ORTEGA Y GASSET, José. *En torno a Galileo: esquemas de las crisis*. Madrid. Revista de Occidente. 1954. 242p.
- *El hombre y la gente*. Madrid. Revista de Occidente. 1957. Vols. I-II.
- *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*. Madrid. Revista de Occidente. 1959. 117p.
- PABÓN DE URBINA, José. *Diccionario manual griego-español*. Barcelona. Bibliograf. 1999.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid. Espasa Calpe. 2001. Vols. I-II.
- RIVERA C., Jorge E. *Heidegger y Zubiri*. Santiago, Chile. Universitaria. 2001. 241p.
- SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires. Losada. 1966. 776p. Trad. de Juan Valmar.
- SABROVSKY, Eduardo (Compilador). *La técnica en Heidegger*. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Diego Portales. 2006. Tomo I.
- SOLER GRIMA, Francisco. *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Santiago, Chile. Andrés Bello. 1983. 237p.

— *Hacia Ortega: I el mito del origen del hombre*. Santiago Chile. Universitaria. 1965. 312p
VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Gedisa. 1986. 183p. Trad. de Alfredo Báez.

BIBLIOGRAFÍA EN LÍNEA

ACEVEDO, Jorge. *Ética originaria (Heidegger) y psiquiatría*. [en línea] <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/etica_originaria.htm> [consulta: abril de 2005].

— *Hacia una nueva interpretación del hombre. Heidegger*. [en línea] <http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D3487%2526ISID%253D165,00.html> [consulta: segundo semestre de 2005].

— *Meditación acerca de nuestra época: una era técnica*. [en línea] <<http://observaciones.sitesled.com/meditacion.pdf>> [consulta: febrero 2006].

— *Perspectivas sobre la Universidad de la era técnica*. [en línea] <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/universidad.htm> [consulta: abril de 2005].

ARISTÓTELES. *Sobre la Interpretación* [en línea] <<http://www.philosophia.cl/biblioteca/aristoteles/Arist%F3teles%20-20%20Sobre%20la%20interpretaci%F3n.pdf>> [consulta: abril de 2005]. Trad. de Miguel Candel Sanmartín.

FÉDIER, François. *Hablemos, por favor, de política*. [en línea] <<http://www.artnovela.com.ar/modules.php?name=News&file=article&sid=584>> [consulta: octubre de 2005].

FRÍAS U., Rodrigo. *Metafísica y acción. Notas para una lectura 'política' de La pregunta por la técnica de Heidegger*. [en línea] <<http://www.Hojaderuta.org/010/articulos/frias.php>> [consulta: 23 de agosto de 2007].

HEIDEGGER, Martín. *Aportaciones a la Filosofía. Del acontecimiento*. [en línea] <<http://philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/ereignis.pdf>> [consulta: 05 de diciembre de 2005].

Trad. de Pablo Oyarzún.

— *La doctrina de Platón acerca de la verdad*. [en línea] <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/platon.htm> [consulta: octubre de 2005]. Trad. de Norberto V. Silvetti, supervisado y publicado por el Instituto de Filosofía de la Universidad

de Buenos Aires, Cuadernos de Filosofía, Fascículo VII, Buenos Aires, Año V-VI, marzo 1952-sep.1952-marzo 1953-oct.1953, Números: 10-11-12, 1953.

— *De la esencia de la verdad.* [en línea] <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/esencia_verdad.htm> [consulta: octubre de 2005]. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Hitos*. Madrid. Alianza. 2002. pp. 151-171.

— *El final de la filosofía y la tarea del pensar.* [en línea] <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/tarea_pensar.htm> [consulta: octubre de 2005]. Trad. de José Luis Molinuevo, en HEIDEGGER, M., *Tiempo y Ser*. Tecnos. Madrid. 2000.

— *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico.* [en línea] <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/tecnico_tradicional.htm#_ednref1> [consulta: primer semestre de 2005]. Trad. de Manuel Jiménez Redondo [Material del curso de doctorado 'El discurso filosófico de la modernidad'] Universidad de Valencia, curso 1993-94.

— *Seminario de Le Thor (1969).* [en línea] <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/le_thor.htm> [consulta: octubre de 2005]. Córdoba, Argentina. Alción Editora. 1995. Trad. de Diego Tatián.

RIVERA C., Jorge E. *En la presentación de Ser y Tiempo.* [en línea] <<http://www.geocities.com/fdomauricio/portada.htm>> [consulta: 10/01/2006].