

Colección PAIDEUMA

Dirigen:
CARLOS ASTRADA
ALFREDO LLANOS

CARLOS ASTRADA

(1970)

HEIDEGGER

DE LA ANALITICA ONTOLOGICA
A LA DIMENSION DIALECTICA

UNIVERSIDAD NACIONAL
de Córdoba

JUAREZ EDITOR S. A.

Buenos Aires

Primera edición: 1970

Con dos textos de Martin Heidegger: *De la esencia de la verdad*
y *La doctrina de Platón acerca de la verdad*

PROEMIO

Tapa: Alberto Alonso

LEGADO
EUGENIO PUCCIARELLI

MU. 20

LEGADO
EUGENIO PUCCIARELLI

© by JUAREZ EDITOR S. A.

San Martín 1033, piso 3º B, Buenos Aires

Hecho el depósito que marca la Ley Nº 11.723

Todos los derechos reservados

Impreso en la Argentina. Printed in Argentina, 1970

A través de los capítulos que integran esta obra recopilamos algunas dilucidaciones en torno a la filosofía de Heidegger, intentando de nuevo una aproximación a los lineamientos fundamentales de su problemática y sobre todo a la de sus últimas etapas.

Nuestra primera tentativa por comprenderlo, por ahondar en su temática, data de más de tres décadas, y quedó documentada en nuestro libro Idealismo fenomenológico y metafísica existencial, ensayo muy imperfecto, pero con algunas vislumbres y, ¿por qué no decirlo?, algún acierto, reconocido por la crítica europea, para la que generalmente lo que se escribe y piensa en estas latitudes es algo a trasmano y tangencial a las corrientes universales del pensamiento.

Cuando todavía los primeros críticos y expositores de Heidegger no salían del desconcierto que Sein und Zeit les había producido, y unánimemente sólo veían en él un continuador de Husserl, nos aventuramos a sostener, en aquel ensayo, que entre ambas posiciones no había tal continuidad, sino oposición.

contraste; que en Heidegger estaba, más que latente, expresa una fundamental divergencia con los supuestos del idealismo fenomenológico de Husserl; que la comprensión existencial, (existenzial Verstehen) heideggeriana calaba en un estrato más profundo y primario que la intuición categorial (Wesensschau) husserliana, infiriendo Heidegger, con este fructífero hallazgo, un dominio realmente primario, el de la ontología fundamental; que, en fin, como consecuencia del descubrimiento de este subsuelo problemático, la intencionalidad de la conciencia, explicitada por Husserl, no es, como creía éste, algo originario, sino un fenómeno derivado.

Todo esto, que nosotros fuimos los primeros en destacar y valorar, es ya algo aceptado y hasta opinión corriente entre los mejores conocedores de ambas filosofías, e incluso reconociéndonos, por algunos de éstos, la prioridad en formular, subrayándonlas, esas importantes comprobaciones¹. Así, Jean Wahl, en *Recherches Philosophiques*, VI, pág. 394, 1936-1937, París, y Vito A. Belleza, en *L'Esistenzialismo* (volumen colectivo del *Archivio di Filosofia*, órgano del R. Istituto di Studi Filosofici) pág. 165, nota 3, 1946, Roma.

Todavía en 1939 y, más recientemente, se puede comprobar que la cuestión de las relaciones entre la filosofía de Husserl y la de Heidegger no están del todo en claro para un discípulo de Husserl y conocedor de ambas posiciones, como Ludwig Landgrebe,

¹ *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* ("Conclusión"). "De una filosofía derivada a un filosofar primario", pág. 112, Bs. As., 1936.

quien no se percata que la estructura intencional de la conciencia, tal como la define Husserl, lejos de ser algo primario, tiene su fundamento en la peculiar intencionalidad del ser del Dasein. De ahí que Landgrebe interprete erróneamente la intencionalidad heideggeriana en tanto "comportamiento con relación al ente", como un "concepto psicológico de intencionalidad", cuando en realidad ella tiene su raíz ontológica en la trascendencia, que la hace posible. (L. Landgrebe, *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, III "Heidegger und das Problem einer Grenze der phänomenologischen Methode", pág. 307, *Revue Internationale de Philosophie*, Fascicule consacré à Husserl, 15 Janvier 1939, Bruxelles).²

Seguros del influjo excepcional que tendría el filosofar heideggeriano sobre el rumbo y las nuevas elaboraciones del pensamiento filosófico universal, escribíamos, ya en 1930: "Sencillamente, ante Heidegger estamos en presencia —podemos decirlo, pesando nuestra afirmación— del genio, que con ímpetu de ley dibuja la curva ascendente de su trayectoria. Sorprende cierto paralelismo, cierta similitud de destinos, no obstante sus posiciones antípodas, entre la allure filosófica de Heidegger y la de Hegel. Parejo radicalismo en el planteamiento de los problemas. Y cabe predecir que el influjo que el primero está llamado a ejercer, en nuestra época, no cederá en importancia al que tuvo Hegel en los primeros decenios

² Véase "Polémica Husserl-Heidegger", pág. 49 y sigs., en nuestro libro *Fenomenología y praxis*, Bs. As., 1967.

del siglo pasado" (*Revista Síntesis*, N° 38, pág. 100, Buenos Aires, 1930).

Ahora, al hilo de la última pesquisición de Heidegger, ensayamos dilucidar, ahodándolos en lo posible, algunos aspectos esenciales de su temática, mejor aún, de su problema central y el de la actual etapa resultante de lo que el propio filósofo llama la "vuelta" (die Kehre), esto es, el viraje. Le rendimos, así, en su 80 cumpleaños, el homenaje que, al cabo del tiempo transcurrido, nos mueve cordialmente aquel vínculo del discipulado que él creó en nosotros con su palabra fértil en sugerencias, en la que seguimos percibiendo el timbre y la jerarquía de su mensaje especulativo.

Se trata, empero, no sólo de lograr una aproximación a la problemática inicial de Heidegger, sino también a su última posición, la actual. Esta etapa consta, en nuestro concepto de dos instancias: la de "la vuelta" o viraje, y la de la apertura a la dimensión de la dialéctica. En apretada síntesis las abordamos también en el presente trabajo. El acentuado viraje en el pensamiento heideggeriano está determinado no sólo por el desplazamiento de la interrogación por el ser, sino asimismo por el estado actual de las investigaciones de la física nuclear, y el apogeo planetario de la técnica y de la sociedad industrial.

La "vuelta", atenta a la objetividad de la situación que se está configurando mundialmente, señala en la filosofía de Heidegger, un nuevo rumbo en la interrogación del ser en cuanto ser. Al enfoque de estos problemas cruciales el filósofo lo ha intitulado preci-

samente *Die Technik und die Kehre. Desde Sein und Zeit, Vom Wesen des Grundes y Was ist Metaphysik? se trataba del ente en cuanto ente y de la diferencia ontológica, es decir, de la diferencia entre ente y ser. Después de este tramo inquisitivo, la Seinsfrage desembocaría, en la penúltima etapa del pensamiento heideggeriano, en Die Frage nach dem Sein.*

El subtítulo de este trabajo traduce nuestra prognosis acerca de la meta a que Heidegger implícitamente tiende en su actual etapa.

Buenos Aires, agosto de 1969.

INTRODUCCION

Caril
el
la
ar
cial
y
npo
mo
a,
ma
nte
enc

El
ste
ras,
ion
a
os
ra
lis
not
ra.

En
Ly
en
:at
:ti
di
19
©
ib
al
at
61
re
m
Ch
En
le
ez
ai
nt
Y
in

© 1961
S. P. S. S. S.

ONTOLOGIA EXISTENCIAL Y "EXISTENCIALISMO"

El tema de la existencia y el problema, conexo con él, de una metafísica y una ontología de giro existencial han centrado las preocupaciones filosóficas contemporáneas. Podemos decir que el pensamiento y hasta el arte y la literatura de nuestros días se han desarrollado en un clima existencial. Esta circunstancia contribuyó, sin duda, a la acuñación de un "ismo", el "existencialismo", que se ha mantenido en plena boga en la conferencia, en el folleto intrascendente, en la cita libresca de segunda y tercera mano, en los *slogans* de moda e incluso en la *boutade*, con o sin *esprit*.

Aunque el "ismo" siempre responde a una exigencia, por parte de la opinión pública, de recetas, de sumariidad acerca de lo que "se debe" pensar y sentir, porque "todos" piensan y sienten así, frente a situaciones humanas y vitales, él traduce, en su elástica y multiforme laxitud, una efectiva apatencia espiritual. En este sentido, no cabe conde-

narlo en demasía y sí comprobarlo como un hecho, para hacer su diagnóstico y esclarecer las necesidades emocionales e intelectuales que lo han engendrado. A los que invocan o manejan el comodín del "ismo" no se les puede pedir precisión filosófica en sus dictámenes "existencialistas" o anti-"existencialistas", es decir la cabal comprensión de los problemas implicados en él. Pero, la cosa varía y reclama un enfoque más estricto cuando son filósofos, críticos o historiadores de la filosofía los que, aparentando ceñir una determinada problemática, sin haberla realmente pensado en su dimensión vertical, ponen dogmáticamente en duda su autenticidad, expidiéndose en función del "ismo", con el que la identifican, sin haberse tomado el trabajo de dar con el grano entre la paja.

Pero, ¿cuáles son los principios que deben informar la apreciación histórica objetiva de las doctrinas y tendencias de los filósofos? Ante todo, para encarar desde el punto de vista histórico a un pensador, el historiador de la filosofía debe atenerse a la exigencia básica —y a ésta la vemos satisfecha en la obra de los grandes historiadores de la filosofía: Hegel, Zeller, Kuno Fischer, Schwegler, Windelband, Fiorentino, Emile Bréhier, etc.— de estudiarlo en sí mismo, en su propia problemática, y no en las resonancias que en el dominio difuso de la publicidad de su época tiene su actividad especulativa, ni en las interpretaciones polémicas, que casi siempre incurren en falsas generalizaciones y ter-

giversaciones de su posición. El historiador no debe orientarse en una ley de finalidad con relación a sus propios intereses especulativos, o los de su generación, o los de su época, e ir del presente (de su presente) al pasado, sino, siguiendo con criterio flexible el curso del tiempo, situarse, para enfocar cada producción filosófica, en el punto de vista de los autores mismos, y así retornar del pasado al presente con una visión tan objetiva e imparcial como sea posible. Esto, tratándose no sólo de pensadores de épocas pretéritas, sino incluso del más inmediato presente, lo cual no es más fácil, como pudiera suponerse, precisamente por la divergencia y diversidad de puntos de vista, frecuentes entre pensadores de una misma época, con los intereses y pasiones encontrados que su obra suscita en el círculo de sus coetáneos. Pero, en lo que a este principio respecta, ciertos enfoques seudocríticos vienen efectivamente del pasado, de las últimas proliferaciones de una filosofía sistemática, de esquemáticos lineamientos racionalistas e idealistas, y aplican sus criterios y puntos de vista a producciones y situaciones actuales, surgidas en virtud de otras necesidades especulativas, de un distinto clima histórico, y que caracterizan una etapa postsistemática de la filosofía.

Otra exigencia fundamental, resultante de las anteriores, es que el historiador de la filosofía, intérprete o expositor no ha de encerrarse en su propia posición filosófica, si la tuviese (como es frecuente), sino que, por el contrario, debe esforzarse, al abor-

dar y exponer la doctrina de los filósofos, por reducir al *minimum* la parte de sus vistas filosóficas teóricas.

Contra los principios señalados se ha pecado en los enjuiciamientos de lo que se designa "existencialismo", especie de nebulosa o de noche, para decirlo hegelianamente, donde todos las vacas son negras. Pero es el caso que a Heidegger no se lo puede incluir entre los "existencialistas", palabra ambigua, que aquí hace referencia a los contenidos ónticos del *Dasein*, tal como éstos son vividos anímicamente, y cuya descripción es, sin duda, necesaria; mas esta descripción es, en Heidegger, simplemente un medio para un fin.

Un filósofo que se limita únicamente a esta descripción no es *existencial*, sino *existentivo*. De modo que, siguiendo la falsa opinión de expositores y críticos de Heidegger, lo que se llama "existencialismo" debe designarse, para evitar confusiones, con el nombre apropiado de "existentivismo". Heidegger, en este sentido, no es "existencialista". Ya en la Introducción de *Sein und Zeit* hace la estricta distinción entre *existenziell*, lo óntico relativo al *Dasein*, y *existenzial*, lo relativo a la estructura ontológica de la *Existenz* (existencialidad). Además, en el año 1937, en carta dirigida a Jean Wahl, excusándose de no poder asistir a la sesión de la *Société Française de Philosophie*, a la cual lo invitara y en la que se discutieron las consideraciones presentadas por el primero bajo el título de *Subjectivité et Transcendance*, Heidegger dice: "Vuestras obser-

vaciones críticas a propósito de la 'filosofía de la existencia' son muy instructivas. Sin embargo, debo repetir que, aunque en *Sein und Zeit* se trate de 'existencia' y de 'Kierkegaard', mis tendencias filosóficas no pueden ser clasificadas como *Existenzphilosophie*. Pero este error de interpretación será, por el momento, difícil de descartar. . . La cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre; es la del ser en su conjunto y en cuanto tal."¹

Este error, que es común a muchos expositores y críticos de Heidegger, es resultado de la pereza mental, proclive siempre a simplificar y confundir, pensando e interpretando doctrinas y posiciones dentro de la rúbrica de los "ismos". Ellos, al reparar solamente en el punto de partida existencial de la filosofía de Heidegger y en el análisis previo y necesario de determinados contenidos ónticos del *Dasein*, suponen que él ha tomado de Kierkegaard el problema de la "existencia", sólo que situándolo fuera del ámbito teológico-religioso, es decir, secularizando una temática originaria de la teología cristiana, con lo que se operaría la transferencia al hombre (al concebir en éste la ec-sistencia como realización de una esencia) de una idea enunciada de Dios. Sin duda, el punto de partida del filosofar heideggeriano es existencial, porque tal cual se lo reconoce en la Introducción de *Sein und Zeit*, "la cuestión de la existencia (ec-sistencia) es una 'oportunidad' óntica del *Dasein*",² vale decir que sobre

¹ "Bulletin de la Société Française de Philosophie", *Subjectivité et Transcendance*, séance du 4 décembre, Appendice, pág. 193, N° 5, octobre-décembre 1937.

² *Sein und Zeit*, pág. 12, Max Niemeyer, Halle, a. d. S., 1927.

la base de esta oportunidad, sólo dada al hombre, éste se lanza a la aventura metafísica del ser. De aquí que aquellos análisis del *Dasein* no constituyan, en Heidegger, un *terminus ad quem*, sino la acotación del terreno para el planteamiento del verdadero problema ontológico, la interrogación por el ser teniendo en cuenta la radical diferencia entre ser y ente.

El tema de Heidegger no es, pues, el mismo de Kierkegaard, como se pretende; lo que hay es que aquellos análisis del primero, no obstante su distinta finalidad y alcance, se mantienen en una cierta proximidad, con cierta similitud externa, con relación a los temas, a los "motivos" kierkegaardianos. Así, por ejemplo, si se afirma que en Heidegger no hay de verdaderamente nuevo más que un virtuosismo formal, una técnica verbal complicada, es porque deteniéndose en el estilo, en la técnica expresiva, o sea en la cáscara, no se ha sabido llegar hasta la problemática *in nuce* del filósofo germano.³

Cuando se hace hincapié en la boga difusa que han alcanzado ciertos "símbolos" de contenido "imaginativo", que vienen a sustituir a las categorías de la filosofía tradicional, se alude, sin duda, a derivados verbales y epidérmicos del existencialismo,

³ Remitimos, respecto a esta cuestión, al párrafo 6 ("Conclusión"): "Problemática, estilo y terminología heideggerianos", de nuestro libro *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Bs. As., 1936. Lo de considerar el pensamiento de Heidegger como mera "técnica verbal" es un despropósito nada original, reiterado por algunos críticos con las mismas palabras empleadas por el señor Julius Kraft, en un libro muy ramplón: *Von Husserl zu Heidegger*, 1932; véase sobre el mismo el párrafo 5 de nuestra "Conclusión".

cuya explotación literaria, al ponerlos en circulación, los ha transformado en muletillas, en etiquetas, las que se pretende achacar a la doctrina misma, a lo que indistintamente se llama "existencialismo". Ejemplo de tales "símbolos" son los siguientes: la encarnación, la donación, la angustia, la preocupación, el salto, el naufragio; a los que se podría agregar otras etiquetas, hoy más o menos corrientes, tomados de algunos aspectos de la temática de Jaspers: sufrimiento, combate, falta (situaciones límites), reto, abandono, caída, ascensión, ley diurna, pasión de la noche, etc. Este es el fenómeno de las inevitables adherencias de todo movimiento o tendencia filosófica que cobra influjo y crea un clima espiritual; acontece que se apoderan de ella los que, por fujismo o incapacidad especulativa, se dedican a acuñar las más módicas y disparatadas interpretaciones de la misma, para expender el producto en el mercado de la opinión pública, presentándose como sus autorizados concesionarios. Tenemos ya el ejemplo de lo ocurrido con la fenomenología, que, con su método tan preciso y fértil, deriva, por obra de expositores detallistas, sin visión de conjunto ni sentido problemático, a intrascendentes investigaciones de presuntas cuestiones especiales, resbalando por esta pendiente hacia esa trivialidad que Max Scheler llamó cáusticamente "fenomenología de libro de estampas" (*Bilderbuchphänomenologie*).

Es por esta pendiente de la divulgación —trivialización—, y con un recurso literario fácil, que un estado endopático del sujeto psicológico se transfor-

ma en la "existencia" de alguna cosa o ser viviente, por ejemplo, en la gaviota "existente", en la raíz del árbol hundida en la masa de la "existencia", existencia que, al perder su carácter de "categoría abstracta", se revela como lo absurdo, como lo absolutamente contingente. Pero si "se existe", si en alguien se da esta contingencia absoluta, es necesario "existir", sin término medio, hasta la putrefacción o "enmohecimiento de la raíz". Esta vivencia es proyectada sentimentalmente (con auxilio de la imaginación) hasta el ente raíz, o la vivencia de la desnudez de la piedra en el jardín es proyectada hasta su frialdad inerte, y todo ello hasta la náusea (*la nausée*, de Sartre). Como se ve, toda una técnica o expediente literario, a base de desconectados contenidos existenciales, anímicamente vividos o imaginados. Después, todos estos motivos (estados anímicos) pseudo-filosóficos se articulan en la náusea, vivencia que "traduciría", según el señor de Waehlens, la "experiencia central de la filosofía de Heidegger". Así surgen exposiciones, artículos, conferencias, cursillos sobre el "existencialismo".

Este es el procedimiento para adular y mal interpretar las tendencias o doctrinas más serias, pasando por encima, sin enterarse, de la auténtica problemática que ellas infieren.

Es corriente incurrir en confusión acerca del concepto de ec-sistencia y de *Dasein*. Heidegger no emplea la palabra *Dasein* con la intención de expresar la noción metafísica de realidad, en el sentido, vi-

gente en la filosofía, desde el siglo XVIII, de "objeto". Cuando afirma que "la 'esencia' del *Dasein* yace en su existencia" (ec-sistencia), quiere significar únicamente que el hombre deviene esencial en virtud de que él es el allí (el *Da*), o sea el ente para el cual clarea o despeja el ser. De donde sólo el ser del allí (del estar allí) entraña el carácter fundamental de la ec-sistencia, es decir, el acceder ec-stático en lo que, para este ente, es la verdad del ser. La ec-sistencia aquí no tiene, ni por asomo, el sentido tradicional de *existencia*, concebida por Kant como "realidad", en la acepción de objetividad, y por Hegel como la idea de la absoluta subjetividad consciente de sí misma (o inmediatez de la reflexión en sí y en lo diverso).

En virtud de su *Da* (allí), o sea de su acceder a la verdad del ser, el *Dasein* se conoce a sí mismo, y sobre esta base, constituye el conocimiento de las cosas. No se trata, pues, como en la filosofía tradicional, del conocimiento, que en tanto supuesta actividad de un *ego* abstracto, del *yo* de los sistemas idealistas, conoce al *Dasein*, sino que es éste el que funda la posibilidad del conocimiento. Si, en la emergencia del *Dasein*, se "busca" un "verdadero sujeto", y a éste se lo entiende como persona o como objeto, no se lo va a encontrar, porque tanto lo personal como lo objetivo, lejos de indicárnoslo, obstruyen el acceso a lo esencial de la ec-sistencia como emerger histórico (en la temporalidad de su salir fuera) en el ser.

También se nos dice que el "existencialismo" tiene orígenes remotos y próximos; lo remoto sólo se re-

monta al antecedente de Kierkegaard; lo próximo arranca de la tipificación y standardización del drama kierkegaardiano por "algunos profesores alemanes". Vale decir que el "existencialismo" sería un *hiatus* breve y relativamente reciente en el desarrollo milenarío de la filosofía occidental. Se deja de lado así las motivaciones informúladas que están en la base de la filosofía, desde sus orígenes hasta las últimas construcciones sistemáticas del idealismo alemán.

Por otra parte, con lo de la inclusión del "problema de la existencia" en la filosofía, como subsunción de lo particular en lo genérico, o, a la inversa, la inclusión o enraizamiento de la filosofía en una primaria motivación existencial, estamos frente a un problema cuya importancia y dimensión las exposiciones usuales ni siquiera barruntan. La indagación de carácter especulativo o doctrinario que es la filosofía, encuentra su justificación, la ha encontrado siempre, en forma explícita o virtual, en el hombre, en cuanto éste es un ente que tiene acceso a la existencia. Se puede documentar esta afirmación, ejemplificándola aun en aquellas concepciones filosóficas en que es más rigurosa la coherencia conceptual sistemática y más pronunciada su tendencia a rematar en estructuras estrictamente objetivas. Así, ya es sabido que, para Platón, el hombre sólo es esencialmente hombre porque es capaz de filosofar, es decir, que él adviene a su humanidad en tanto

le es posible encontrarse a sí mismo en la reflexión filosófica. De aquí que la filosofía sea para el hombre una manera de existir, la más alta y lúcida, en la que encuentran expresión y justificación todos sus intereses fundamentales, los específicamente atinentes a su esencia humana. Y cuando Aristóteles desarrolla, en la etapa inicial de la *Metafísica*, el concepto de filosofía, afincándose en la idea de la *philosophia prima*, como amor al más profundo conocimiento, está lejos de proponerse suministrar una determinación relativa al contenido del objeto de la filosofía, con el fin de contribuir a su definición conceptual, sino que él esclarece tal concepto mediante el modo en que el hombre ejercita ese conocimiento, vale decir, en tanto que filosóficamente existe y está presente en la filosofía. Acerca de la peculiar *Stimmung* que lleva al hombre a filosofar, Heidegger nos ha dicho más recientemente: "Ya los pensadores griegos, Platón y Aristóteles, han llamado la atención que la filosofía y el filosofar pertenecen a la dimensión del hombre, a lo que nosotros llamamos el temple anímico."⁴

Aristóteles nos aboca a la naturaleza teórica de la sabiduría apelando a la historia de su origen, historia que, para él, no es cronología, cúmulo de noticias de la sucesión contingente de las estructuras que la filosofía nos ofrece a través del decurso del tiempo, sino el testimonio, la mostración, de que la filosofía tiene necesariamente su hogar, su brote germinal, en la esencia del hombre, esencia amasa-

⁴ *Was ist das-die Philosophie?*, pág. 37, Tübingen, 1956.

da con la sustancia misma de su existencia; el afán humano por el más profundo conocimiento no es más que la nostalgia de ese hogar. Por algo dijo Novalis, con adivinación certera, que “la filosofía es, propiamente hablando, nostalgia del terruño (*Heimweh*), la tendencia a estar, por doquier, en su hogar”.

Ante estos incisivos antecedentes clásicos, es evidente que se quedan cortos los que, deseosos de explicar la filosofía existencial desde el punto de vista ortodoxo, y, sobre todo, de neutralizar su filo secular, hacen remontar el “existencialismo” (no la motivación existencial del pensar filosófico, lo que es distinto) a Tomás de Aquino, haciendo de éste, merced a la equivocada identificación de *existentia* y *ec-sistencia*, un Adán “existencialista”, para lo cual aducen la prioridad que dio al “ser” (o sea al ente supremo, que no es lo mismo que el ser).

Ahora, si reparamos en una concepción tan racionalista y sistemática como la hegeliana, en la que la fuga hacia lo objetivo conceptual es tan pronunciada, también podemos comprobar que la motivación existencial cobra voz como una posibilidad, siempre latente, teniendo de ella, el propio Hegel, plena conciencia, no obstante su radical troquelación de la filosofía como ciencia.

En el Prefacio de la *Phänomenologie des Geistes* (III-3), al hablarnos de la vida de la verdad, del impulso especulativo que lleva hacia ella, escribe: “Lo verdadero es una orgía báquica, en la cual no hay miembro que no esté ebrio, y por cuanto esta

orgia disuelve todo momento que tiende a segregarse, ella es asimismo, a un tiempo, simple y lúcida quietud.” Y en una de sus cartas dice: “Conozco este descender a oscuras regiones, en las que nada se nos ofrece fijo, consistente y seguro, donde por doquiera brillan relámpagos que con su repentino fulgor nos encandilan. . . , donde la senda que transitamos se interrumpe y desemboca en lo indeterminado. . . y nosotros somos arrancados de nuestra forma.”

Vemos, pues, que aun en un pensamiento como el de Hegel, que deliberadamente salta por encima de la estructura existencial del sujeto concreto (cuyo ser queda absorbido en el sujeto absoluto o verdad de la sustancia), el momento inabolible de la *ec-sistencia* no es escamoteado, sino explícitamente reconocido. Esta motivación existencial, que está en la raíz de todo auténtico pensamiento filosófico, es la que se desconoce o no se quiere ver, debido a la creencia que la filosofía es únicamente lo que ha cristalizado en sistemas racionales, lo formulado conceptualmente, con prescindencia de lo especulativo, de lo cual la filosofía sistemática, decantada en estructuras racionalmente objetivas, es sólo remate y formulación. No se percatan de que hay un pensar más primario que el meramente sistemático conceptual.

Toda filosofía —digna de este nombre—, antes de encontrar expresión en sistemas, en la instancia racional del pensamiento discursivo, alienta en el espíritu de una época, o de una generación, o de

un hombre, como primario impulso ontológico, como pensar especulativo aun no formulado; la sistemática no es nada más que una forma o manifestación especial y parcial de aquella tendencia primariamente filosófica, que es índice dinámico; fluencia del hontanar. Grave yerro es, pues, tomar lo externo, la sucesión contingente de formas sistemáticas, por el contenido, la esencia de la filosofía misma.

Aferrándose a él, y erigiéndolo en criterio para valorar las concepciones filosóficas, habría que radiar toda la filosofía presocrática, aquella filosofía productiva que Nietzsche llamó, en su elogio, de la "época trágica de los griegos", es decir, todas las manifestaciones especulativas anteriores a la floración de los sistemas clásicos del helenismo (Platón y Aristóteles); también habría que dejar fuera del marco de la filosofía a la mística especulativa alemana de los siglos XIII y XIV (el pensamiento renacentista alemán), con figuras como las de Meister Eckhart, Paracelso y Jacobo Böhme, tendencia que es el antecedente de las construcciones sistemáticas de la edad moderna.

Pero es el caso que precisamente Hegel —el filósofo del sistema, por antonomasia— considera a estos pensadores místicos dentro de la filosofía, y al estudiar (en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*) a Böhme, le hace justicia, subrayando que "llamarle espíritu turbulento" no es decir nada contra él, ya que lo mismo se podría decir de cualquier otro filósofo.

La *turbulencia* de los grandes pensadores preso-

cráticos y de los místicos especulativos alemanes sólo denota el fluir borbotante de la filosofía de su manantial. Y esto nos dice que el hombre, en tanto filósofo, es raigalmente inmediatez existencial, que mediante el pensar accede al ser, y con la cual estaría directamente vinculado un temple anímico *sui generis*, el que entraña impulso y dirección... en pos de una forma que le permita tomar posesión y pleno conocimiento de aquella instancia existencial y de su sentido.

LEGADO
EUGENIO PUCCARELLI .

LA PROBLEMATICA INICIAL

CAPITULO I

LA COMPRESION CIRCULAR DE LA IDEA DE SER

A más de cuatro décadas de la publicación de *Sein und Zeit*, cabe comprobar que el problema planteado, y elucidado parcialmente por Heidegger en su obra fundamental, constituye aún el centro de gravitación especulativa de la filosofía contemporánea. Esta, inclusive en aquellas direcciones que, afincadas en la problemática tradicional, con más desconcierto e incompreensión han reaccionado ante la incisiva temática heideggeriana, está mostrando, por la crisis a que se ha visto abocada, por la *impasse* a que han llegado sus desarrollos, su dependencia de aquélla. Por obra de la postura ontológico-existencial de Heidegger, se debaten en situación precaria y sin ninguna posibilidad de prospección, tendencias hasta ayer influyentes algunas, y en relativo auge otras, como la filosofía de la vida, la feno-

menología, la filosofía de los valores y todos los "neos", surgidos en el siglo XIX y que penosamente se han prolongado hasta el presente: neo-kantismo, neo-hegelianismo, neo-fichteísmo y neo-tomismo, tendencia esta última, más que filosófica, apologética y dependiente de lo confesional.

Singular ha sido el destino de *Sein und Zeit*, no sólo por la bibliografía extraordinariamente abundante que ha suscitado, sino por el influjo —perceptible aún a través de la resistencia polémica de una crítica casi siempre impermeable—, que sus ideas están ejerciendo en una amplia y removida zona del pensamiento actual. En atención a ello, podemos decir que, en sentido negativo, el destino de *Sein und Zeit* es sinónimo de la historia de una incompreensión, precursora, no obstante, de una etapa productiva en la faena del pensar filosófico, el cual, liberándose de los "ismos" que lo limitan y lo lastran, está llamado a ejercitarse de una manera más radical y primaria, para ser digno de la grandeza de sus orígenes griegos.

Entre los intérpretes de la filosofía de Heidegger, algunos, más dispuestos a hacer su crítica que a comprenderla y pensarla verticalmente en profundidad, han escollado, llevados por tal proclividad, en el alcance y carácter que Heidegger asigna a la *idea de ser en general*, aclarada ontológicamente y obtenida mediante la elaboración estricta de la comprensión del ser, que es propia del *Dasein* (el estar ahí). Como la comprensión del ser sólo es asible ori-

ginariamente sobre la base de una interpretación igualmente primaria del *Dasein* al hilo de la idea de la existencia (*Existenz*), resulta que la elucidación del problema ontológico y este mismo problema, en su intrínseco desarrollo, se mueven en círculo.

Ya sabemos que la lógica y las posiciones ortodoxas, que dan por sentada e indiscutible la hegemonía de ésta y sus reglas, sobre el total proceso del pensar filosófico, condenan, como una encrucijada vitanda para la discursividad del pensamiento, el *circulus vitiosus*. Pero desde el momento que la analítica existencial opera la diferenciación y disyunción fundamental entre existencia y realidad, la mostración de la idea de ser, emergiendo de la comprensión del ser, no sólo no puede evitar el círculo, sino que ella, como lo subraya Heidegger, es únicamente posible dentro del movimiento circular, por cuanto el círculo mismo pertenece esencialmente a la comprensión existencial, caracterizándola de modo bien acentuado. La comprensión, o el comprender (*Verstehen*), es un existencial, vale decir que está ya signada por su intrínseca pertenencia al ser del *Dasein*. Cuando el *Dasein* bosqueja su ser sobre posibilidades, lo hace ya como comprensión. El desarrollo de la comprensión es su explicitación; en este explicitarse, la comprensión, comprendiendo, se apropia lo por ella comprendido. En el explicitarse, que le es propio, la comprensión no llega a ser algo distinto de sí misma, sino lo que es por sí misma. "La explicitación no es la toma de conocimiento de lo comprendido, sino la elaboración de las posibili-

dades bosquejadas en el comprender.”¹ La comprensión, por ser la inferencia del allí (*Da*) del estar, o sea del *Dasein* como estar-presente, concierne al todo del estar-en-el-mundo. Este todo es una pre-estructura. De modo que “en toda comprensión del mundo es co-comprendida la existencia, y a la inversa”.² Ahora bien, si la explicitación se tiene que mover en lo comprendido y nutrirse de ello, entonces los resultados de la misma, al actualizarse, tienen que moverse en círculo, máxime cuando la ya supuesta comprensión también se mueve en el conocimiento común del hombre y del mundo, no siendo este último más que una articulación o elemento de la pre-estructura unitaria del estar-el-hombre-en-el-mundo. De donde, desde este obligado punto de partida, y si se ha de tomar la comprensión como lo que ésta realmente es, no cabe considerar el círculo en que ella se mueve como un “círculo vicioso” o tratar de evitarlo, por estimar que él es una imperfección o deficiencia en el conocimiento así obtenido. “Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de manera adecuada. Este círculo de la comprensión no es un círculo en el que se mueve una especie discrecional de conocimiento, sino que él es la expresión de la pre-estructura existencial del *Dasein* mismo.”³ Por tanto, en el círculo se oculta la posibilidad positiva de un modo más primario de conocer, la que sólo puede ser asida auténticamente en la medida en que la

¹ *Sein und Zeit*, pág. 148, ed. cit.

² Op. cit., pág. 152.

³ Op. cit., pág. 153.

explicitación comprenda que su primera y última tarea es asegurar la elaboración del tema científico, partiendo de la cosa misma, es decir de la situación concreta configurada por ésta. De lo dicho resulta que sólo el ente que, como estar-en-el-mundo, se interesa por su ser mismo, posee una estructura ontológica circular. Si se tiende a evitar la caracterización ontológica del *Dasein* mediante el fenómeno del círculo es en atención a que éste pertenece ontológicamente a un modo de ser propio de la cosa material que está ahí (*Vorhandenheit*). Aquí el círculo podrá ser vicioso y, conforme a las reglas de la lógica, convendrá evitarlo en un dominio donde ellas tienen validez; pero en el modo de ser del *Dasein* el círculo no tiene nada de vicioso, puesto que él está ya en su pre-estructura existencial.

Pero acontece que la explicitación cotidiana del *Dasein*, al hilo del ser que declina en dirección a aquello que de modo más inmediato y urgente tiene que procurarse en el mundo, oculta el ser auténtico de aquél. De aquí que el ser primario del *Dasein* sólo puede quedar despejado merced a un movimiento opuesto a la tendencia explicitadora óntica y ontológicamente decadente. Vale decir que al ser del *Dasein* tiene que conquistarlo, recuperarlo, la interpretación ontológica, contra su propia tendencia a la ocultación. Es por esto que, para las pretensiones y la tranquila obviedad de la explicitación cotidiana, el análisis existencial, enderezado a tal conquista, ofrece el carácter de una intromisión violenta en el dominio de la pacífica trivialidad. Mas la ontología del *Dasein* se singulariza por esta ca-

racterística —la violencia—, la que, desde luego, es propia de toda interpretación, por cuanto la comprensión que se desarrolla en ésta posee la estructura del bosquejo, y, con ella, la fuerza de proyección ínsita en éste. Precisamente, la tarea de la interpretación ontológica no es otra que bosquejar a un ente, ya dado, sobre el ser que le es propio, a fin de conceptualizarlo en lo que atañe a su estructura. Esto supone que “la interpretación se atiene a un índice que señala la dirección en que ha de realizarse el bosquejo, para que a ella le sea dable acertar con el ser. Y aunque sus bosquejos procedan de la explicitación cotidiana del buen sentido del anónimo “uno” (del “todo el mundo”), el *Dasein* siempre ya se comprende de hecho en determinadas posibilidades existenciales. “Ya sea expresamente o no, ya en forma adecuada o no, la existencia de algún modo es co-comprendida.”⁴ Tal sucede porque toda comprensión óntica entraña sus supuestos, aunque éstos sólo sean concebidos de manera pre-ontológica, es decir de manera no teórica ni temática. Asimismo cabe destacar que mediante el modo de ser del *Dasein* está ya preparada y condicionada toda expresa interrogación ontológica por el ser del *Dasein*. Únicamente en lo que aporta la comprensión existencial, esto es, de los contenidos del *Dasein* (*existenzielles Verstehen*) puede el análisis de la existencialidad, o sea de las estructuras de la existencia, encontrar su base y aprehender lo que determina a la auténtica existencia del *Dasein*. “La

⁴ Op. cit., pág. 312.

interpretación existencial no querrá jamás hacerse cargo de un acto de fuerza sobre posibilidades y compromisos existenciales.”⁵

La violencia del bosquejo en que se explicita la comprensión tiende a poner en libertad, sin disimulo alguno, la consistencia fenomenal del *Dasein*. La decisión anticipatoria, que como poder ser existencial y auténtico está en la base de la posibilidad a que, desde el fondo de su existencia, se siente llamado el *Dasein*, no es una posibilidad discrecional. Porque el estar-en-el-mundo no reconoce una instancia más alta de su poder ser que la muerte, el modo ontológico conforme al cual se comporta el poder ser del *Dasein* con relación a la muerte, es decir a su señalada posibilidad, no es algo de que la interpretación eche mano casualmente y al arbitrio. Entonces hay que reconocer que la interpretación existencial toma, al fin de cuentas, el hilo conductor de una idea ya supuesta de la existencia, pero no arbitrariamente ni por un acto de fuerza. Asimismo, el proceso del análisis de la cotidianidad inauténtica se regla por el establecido concepto de existencia. Es merced a éste, y bajo la luz un tanto velada de la supuesta idea de existencia, que podemos afirmar que el *Dasein* decae o declina, y por este motivo hay que conquistar para él, contra su tendencia ontológica a decaer, la autenticidad del poder ser. Esta idea, ya supuesta, de existencia no es una idea inventada, asida al azar y transformada también discrecionalmente en hilo conductor de la analítica existencial, de la interpretación ontológica.

⁵ Op. cit., pág. 312.

Y no lo es, porque "la indicación formal de la idea de existencia va dirigida por la comprensión del ser, que yace en el *Dasein* mismo".⁶ Esta comprensión del ser nos devela, aunque sin diafanidad ontológica, que el ente que llamamos *Dasein* somos siempre nosotros mismos y ciertamente como poder ser, para el cual es cuestión de ser este ente. Aunque sin suficiente certeza ontológica, el *Dasein* se comprende como estar-en-el-mundo. En tanto él es, vienen a su encuentro entes cuyo modo de ser los caracteriza como utilizables o amanales (los instrumentos y todos los conjuntos instrumentales operantes) y entes que se caracterizan ontológicamente por estar sólo materialmente ahí. Pero, como lo hace notar Heidegger, aunque la diferencia entre existencia y realidad esté lejos de haber cuajado en un concepto ontológico, y el *Dasein* comprenda e interprete la existencia como realidad, éste no sólo se considera como estando materialmente ahí, sino que siempre se ha comprendido a sí mismo en una explicitación mítica y mágica, cualquiera que ella sea. Si no hubiese sido así, el *Dasein* no se habría concebido y vivido espiritualmente en un mito y no hubiera cuidado de su magia en el rito y en el culto. La establecida idea de existencia no es otra cosa que el diseño de la estructura formal de la comprensión del *Dasein*, en general, la cual no supone para éste una obligación en cuanto a lo existivo.

La idea formal de existencia, que existivamente no obliga a nada, entraña en sí, pues, aunque no en forma destacada, cierta sustancia ontológica, la cual,

⁶ Op. cit., pág. 313.

lo mismo que la idea de realidad, por el contrario perfectamente acotada, presupone una idea de ser en general en cuyo horizonte únicamente puede tener lugar la diferenciación de existencia y realidad. La crítica, objetando a la interpretación existencial, sólo puede limitarse a señalar que ésta se mueve en círculo, desde que la idea de existencia y de ser es *supuesta*, y conforme a ésta se interpreta el *Dasein* para así obtener la idea ontológicamente aclarada de ser. La objeción es inoperante porque *suponer*, aquí, no significa que con la idea de existencia se establezca un principio, a partir del cual, y de acuerdo a las reglas formales de la lógica de la consecuencia, se deduzcan otros principios sobre el ser del *Dasein*, sino que, en este caso, *suponer* posee el carácter de un bosquejar que comprende, de modo que la interpretación que desarrolla a esta comprensión permite justamente expresarse a aquello que se trata de interpretar. En general, el ente respecto a su ser no puede expresarse de otra manera. Por lo demás, aun suponiendo que tal crítica tuviese algún fundamento, es necesario destacar que el punto de vista desde el cual ella se ejercita como asimismo "la objeción del círculo procede de un modo de ser del *Dasein*".⁷

En definitiva, lo que el buen sentido desea descartar, evitando el círculo, para satisfacer la suprema estrictez exigida por la investigación científica, es nada menos, subraya Heidegger, que la estructura fundamental del *cuidado* (*Sorge*), esta estructura que hace que el *Dasein*, al estar constituido

⁷ Op. cit., pág. 315.

primariamente por ella, se anticipe ya a sí mismo. El ente que es el *Dasein* ya siempre se ha bosquejado sobre determinadas posibilidades de su existencia, y en estos bosquejos existenciales él ha co-bosquejado pre-ontológicamente algo así como existencia y ser. "Lo característico del buen sentido consiste en que él pretende sólo tener experiencia del ente 'real', para desembarazarse de una comprensión de ser. Desconoce que de ente sólo 'efectivamente' se puede tener experiencia si el ser ya ha sido comprendido, si bien no concebido."⁸

Por tanto, no sólo no debe evitarse el círculo u ocultárselo, sino que, por el contrario, para asegurar la plena y más perspicua visión sobre el ser circular del *Dasein*, hay que saltar primariamente y del todo en aquél. En atención a este singular *desideratum*, exigido por el análisis mismo del *Dasein*, Heidegger nos dice, con magistral concisión: "No demasiado, sino *demasiado poco* 'se da por supuesto' para la ontología del *Dasein*, si se 'parte' de un yo acósmico (sin mundo), para luego procurarle un objeto y una relación con éste, ontológicamente sin fundamento. *Demasiado corta es la mirada*, si 'la vida' es erigida en problema, y *después también* la muerte es *considerada ocasionalmente*. *Artificiosa y dogmáticamente es tallado* el objeto temático, cuando se lo circunscribe 'en primer lugar' a un 'sujeto teórico', para luego, 'hacia el lado práctico' complementarlo con una 'ética' añadida."⁹

Evidentemente, en la base de esta interpretación

⁸ Op. cit., pág. 315.

⁹ Op. cit., págs. 315-316.

ontológica de la existencia del *Dasein* está una determinada concepción óntica de la existencia auténtica, "un ideal fáctico del *Dasein*",¹⁰ hecho que no cabe negar o confesarlo forzosamente, sino que hay que concebirlo "en su positiva necesidad a partir del objeto temático de la investigación". Es que "la filosofía no querrá jamás negar sus 'supuestos', pero tampoco otorgarlos gratuitamente".¹¹

Si no hay una instancia más alta del estar-en-el-mundo que la muerte, entonces no se da, por encima de esta posibilidad auténtica del poder ser del *Dasein*, ninguna otra posibilidad. La experiencia existencial no puede, por consiguiente, aceptar nada más allá del estar-en-el-mundo. Entre otras sugestivas acotaciones y precisiones sobre puntos esenciales de la temática de *Sein und Zeit*, aportadas en su *Brief über den "Humanismus"*, las que han contribuido, sin duda, a invalidar frecuentes e insistentes tergiversaciones de su posición, provenientes sobre todo de representantes del neo-tomismo, Heidegger aclara y acentúa definitivamente: "En la expresión 'estar-en-el-mundo', 'mundo' no significa, pues, absolutamente, el ente terreno a diferencia del celestial, tampoco lo 'mundano' a diferencia de lo 'espiritual'. En aquella determinación, 'mundo' no significa, en general, un ente y tampoco ningún dominio del ente, sino la apertura del ser."¹² El hombre accede al ser en esta apertura del ser, la que como tal es

¹⁰ Op. cit., pág. 310.

¹¹ Op. cit., pág. 310.

¹² Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit - Mit einem Brief über den "Humanismus"*, pág. 100, Verlag. A. Francke AG., Bern, 1947.

el ser mismo, es decir, así como la "proyección en que la esencia del hombre se ha bosquejado en 'el cuidado' ". Y Heidegger recalca precisivamente que "el hombre no es jamás en primer lugar hombre más acá del mundo como un 'sujeto', ya sea imaginado como 'yo' o como 'nosotros'. No es tampoco previamente sólo sujeto, el que siempre, por cierto, al mismo tiempo también se relaciona con objetos, de manera que su esencia yaciese en la relación sujeto-objeto. Más bien, el hombre es antes, en su esencia, ec-sistente en la apertura del ser, cuyo clarear ante todo despeja el 'intermedio' dentro del cual puede 'haber' una 'relación' del sujeto con el objeto".¹³ Ya en *Sein und Zeit*, Heidegger dejó dicho, sin lugar a dudas, que "sólo mientras el *Dasein* es, vale decir la posibilidad óptica de comprensión del ser, 'hay' ('se da') ser".¹⁴ Esto es, que únicamente hay ser para el ente que se diferencia de todos los demás entes porque sólo él está dotado de comprensión del ser, vale decir es ec-sistente. A este respecto, Heidegger precisará aún: "Esto significa que sólo mientras acontece el clarear del ser, sobreviene ser para el hombre. Pero que el allí (el *Da*), el clarear como verdad del propio ser, tenga lugar, es el destino del ser mismo."¹⁵ Esto nos viene a decir, en coincidencia con una idea fundamental de Kant, que, sin duda, el ser (en tanto sobreviene para el hombre) consiste en ser conocido, pero no en el sentido de que el *Dasein* sea algo real, en la acep-

¹³ *Ibid.*, pág. 101.

¹⁴ *Sein und Zeit*, pág. 212, ed. cit.

¹⁵ *Brief über den "Humanismus"*, pág. 83.

ción tradicional de *existentia*, independiente de ese clarear, del despuntar del conocimiento, que para él sobreviene como verdad del ser. Al asentar esto, aquel enunciado de *Sein und Zeit* no quiere significar, de ningún modo, que "el *Dasein* del hombre, en el sentido tradicional de *existentia*, y pensado modernamente como realidad del *ego cogito*, sea aquel ente por el cual, ante todo, el ser fuera creado",¹⁶ porque el ser no es un producto del hombre. De modo que en esta posición no hay el menor asomo de un inmanentismo de lo meramente relativo, que erigiría a la subjetividad del hombre singular e irreiterable en instancia creadora del objeto del conocimiento, como erróneamente lo han afirmado algunos expositores y críticos de la filosofía heideggeriana.

Frente a la comprobación de que no hay ninguna posibilidad del estar-en-el-mundo que supere a la muerte, como posibilidad máxima y auténtica, se objetará, como algunos lo han hecho, que esto es extender al *Dasein*, en general, una comprobación que sólo conviene a cierto *Dasein* en concreto, y que hay otro tipo de *Dasein* que no se aviene ni ajusta a tal afirmación inicial. De aquí se pasa a suponer que este otro tipo de *Dasein* puede interpretarse partiendo de una concepción opuesta, porque a cada hombre le es dable hallar en la experiencia de su propia vida las "pruebas" confirmatorias de su fe. Y no sólo esto, sino que se llega a afirmar que otros entes concretos del modo de ser del *Dasein* de este tipo tienen a su disposición posibilidades diferentes de aquellas

¹⁶ *Ibid.*, pág. 83.

que nos muestra la analítica existencial. Aquí hay que hacer notar que un *Dasein* que se interpreta a sí mismo a partir de una exigencia ideal, de un *desideratum* de fe, puede, sobre la base de una creencia, de un anhelo, postular una posibilidad que supera la muerte, que trasciende la finitud de la estructura óntica del *Dasein*, vale decir una instancia más alta, en un trasmundo o en un más allá del estar-en-el-mundo. Pero afirmar como existencial y existencialmente dada tal posibilidad es, o confundir lisa y llanamente una estructura ideal, la que surge por un acto de fe, con una estructura existencial, efectiva o "real", en el sentido translaticio en que podemos hablar de real, tratándose del *Dasein*, que no es una cosa que materialmente está ahí (una *Vorhandenheit*), o falsear esta estructura existencial, interfiriéndola con una exigencia ideal, que ilusivamente impulsa al hombre a ir, en la idea, más allá de su más auténtica e insuperable posibilidad, creyendo trascender así su finitud, como totalidad conclusa de duración.

En su ser circular, el *Dasein*, anticipándose a sí mismo en virtud de la estructura constitutiva de la *Sorge*, va, con la decisividad de su más auténtico poder ser, al encuentro de su fin, de su insobrepasable posibilidad, para desde ésta existir. En esta situación del *Dasein*, nada contingente puesto que traduce la autenticidad de la decisión anticipatoria de su poder ser, no hay, para la interpretación ontológica, ni un más acá ni un más allá. El círculo es la dinámica misma de la existencia del *Dasein*, impelida por la comprensión del ser, ínsita en él;

vale decir que el círculo es toda la estructura existencial, sin que quepa hablar de algo extra-circular o intra-circular, como lo haríamos tratándose de cosas. El círculo apunta en una dimensión ontológica fundamental; de él emerge la interrogación esencial por la verdad del ser. Para aclarar esta estructura constitutiva y primaria, Heidegger nos dirá: "La proposición: la esencia del hombre radica en el estar-en-el-mundo, no encierra ninguna decisión acerca de si el hombre es, en sentido teológico-metafísico, un ser de un más acá o si es un ser de un más allá".¹⁷

Este enunciado no es decisivo en tal respecto, sencillamente porque la pregunta por la verdad del ser interroga de una manera más primaria y radical que lo que la metafísica puede interrogar en vista a su objeto específico, el ente suprasensible.

La decisión anticipatoria del *Dasein*, con relación a su poder ser, tiene esenciales consecuencias para el problema de la verdad. Vimos ya que las más de las veces la predominante comprensión del ser, en la esfera de la trivialidad, concebía al ser en el sentido de la cosa que materialmente está ahí (*Vorhandenheit*). Ella traduce el estado decadente del *Dasein*, que así se nos presenta en su inautenticidad, con lo cual queda para nosotros velado el fenómeno primario de la verdad. Pero el análisis de la decisión anticipatoria nos conduce al funda-

¹⁷ Ibid., pág. 101.

mento de la primaria verdad existensiva (como modo descubridor del *Dasein*).

Ahora bien, si sólo se da el ser en tanto hay verdad, o, dicho en términos kantianos, si ser para el hombre es lo mismo que ser conocido, entonces la comprensión del ser del *Dasein* y del ser en general tiene que sernos garantizada, asegurada, por la verdad primaria y auténtica. La más originaria y básica verdad existencial, a que tiende la ontología fundamental, es la inferencia o la develación del sentido del ser del cuidado¹⁸.

En virtud de un modo de ser que le es propio, o modalización ontológica suya, el *Dasein* es un ente que descubre verdades. De donde el ser verdadero es un modo ontológico del *Dasein*. "Los fundamentos existenciales ontológicos del descubrir mismo muestran ante todo el más primario fenómeno de la verdad"¹⁹. Primariamente verdadero, vale decir descubridor es el *Dasein*; y por lo tanto el descubrir es una modalización ontológica del estar-en-el-mundo del *Dasein*. En sentido secundario, verdad o ser verdadero significa estar descubierto, siendo objeto de este descubrimiento todos los entes intramundanos con los que se relaciona el *Dasein* mediante sus diversos comportamientos.

Ser verdadero, en sentido primario, supone ya de parte del *Dasein* una aptitud descubridora, la que sólo es posible ontológicamente sobre la base del estar-en-el-mundo. En la estructura de este *fac-*

¹⁸ *Sein und Zeit*, pág. 316, ed. cit.

¹⁹ Op. cit., pág. 229.

tum yace el fundamento del fenómeno originario de la verdad.

A la constitución ontológica del *Dasein* pertenece esencialmente en general la aptitud de inferir, de develar, la que abarca la totalidad de la estructura ontológica que llega a ser explicitada mediante el fenómeno del cuidado. Es merced a su capacidad de inferencia que el *Dasein* puede alcanzar la verdad como el fenómeno más primario. También el *Dasein*, por obra de su capacidad de inferencia o develación, se infiere y devela a sí mismo en su más peculiar poder ser. De aquí que la auténtica capacidad de inferir muestre precisamente el fenómeno de la verdad más primaria en el modo de la autenticidad o propiedad del *Dasein*. "La más primaria y asimismo la más auténtica capacidad de inferencia, en la que el *Dasein*, como posibilidad ontológica, puede ser, es la *verdad de la existencia*"²⁰. En tanto el *Dasein*, como instancia ya inferida y a la vez descubridora es esencialmente aptitud de inferir, él es también esencialmente verdadero.

De aquí se sigue que el *Dasein* "está en la verdad", expresión que significa que a su constitución ontológica pertenece la inferencia o develación de su ser más peculiar o auténtico. Esto viene a confirmarnos que sólo con la aptitud de inferencia propia del *Dasein* nos es dable llegar a la instancia más originaria de la verdad.

Mas también pertenece a la constitución ontológica del *Dasein* el decaer o declinar, merced a lo cual, ante todo y las más de las veces, él se encuentra

²⁰ Op. cit., pág. 221.

perdido en su *mundo*. La comprensión del *Dasein*, como bosquejo sobre posibilidades ontológicas, se ha desplazado en dirección a lo inauténtico, permitiendo que se imponga el anónimo *uno* (*das Man*), el "todo el mundo" de la interpretación que acuña la publicidad trivial. Porque el *Dasein*, en este caso, se presenta esencialmente como decadente, él, conforme a esta su constitución ontológica, no puede "estar en la verdad", sino "en la no verdad". De modo que "el pleno sentido existencial-ontológico de la proposición «el *Dasein* está en la verdad» enuncia a un tiempo, de manera igualmente originaria, «el *Dasein* está en lo no verdad»".²¹ Esto nos dice que el ser de la verdad se encuentra en conexión primaria con el *Dasein*. Si podemos comprender algo así como ser, vale decir si es posible la comprensión del ser, es solamente porque el *Dasein* está constituido por la aptitud de inferir, o sea, de comprender. "Se da ser —no ente— sólo en tanto hay verdad. Y ésta es sólo en tanto y mientras es *Dasein*. Ser y verdad «son» igualmente originarios."²²

²¹ Op. cit., pág. 222.
²² Op. cit., pág. 230.

CAPITULO II

EL SER Y LA METAFISICA

Heidegger en su medular trabajo *Was ist Metaphysik?*, que contiene los rasgos esenciales de su concepción de la metafísica, planteó el problema de la interrogación por el ente, por el ente en total y la nada.

El problema metafísico tiene un doble carácter. En primer lugar, toda cuestión metafísica abarca siempre la problemática de la metafísica en su totalidad; en segundo, toda interrogación metafísica sólo puede ser formulada de modo que el que interroga quede incluido él mismo en el problema (metafísica existencial). De donde, "toda cuestión metafísica tiene que ser planteada en total y a partir de la situación esencial de la existencia que interroga. Interrogamos *aquí y ahora, para nosotros*".¹

La metafísica interroga fuera y allende el *ente* a fin de recobrarlo *como tal* y en su totalidad para

¹ *Was ist Metaphysik?*, pág. 7, F. Kohen, Bonn, 1929.

el concebir, es decir, para el filosofar. A la ciencia, por el contrario, le interesa exclusivamente el ente. "En las ciencias —de acuerdo a la idea— tiene lugar un aproximarse a lo esencial de todas las cosas."² Lo característico de la ciencia es, pues, que ella sistemática y expresamente da sólo a las cosas la primera y última palabra. La metafísica, en cambio, franquea el ente e interroga por la "nada". Pero la nada no es ni un objeto (de la inteligencia) ni, en general, un ente, sino la *posibilitación* de la *revelabilidad* del ente, como tal, para la existencia humana. Por tanto, la nada no suministra el concepto contrario del ente (*Nicht-Seiende*), sino que originariamente pertenece a la esencia del ser mismo. La nada no es, por consiguiente, la negación del ente, sino más originaria que toda negación. De aquí que ella no pueda ser asida ni, como el ente, devenir objeto de la inteligencia, y nos sea dada de otro modo. Esto acontece en la *angustia*. "La nada se descubre en la angustia, más no como ente"³ Precisamente, "en la angustia el ente en total deviene caduco". La nada viene a nuestro encuentro juntamente con el ente en su totalidad. "En la clara noche de la nada de la angustia surge primeramente la revelabilidad del ente, como tal: el ente es, y no la nada. Pero éste «y no la nada», que con posterioridad enunciamos, no es ninguna explicación añadida, sino la precedente posibilitación de la revelabilidad del ente en general."⁴

² Op. cit., pág. 8.

³ Op. cit., pág. 18.

⁴ Op. cit., pág. 19.

La existencia humana sólo sobre la base de la originaria revelabilidad de la nada puede ir y llegar al ente. "Existir significa mantenerse en la nada."⁵ Porque la existencia habita en la nada está ya más allá del ente; y este poder estar fuera del ente es la *trascendencia* de la existencia. "Únicamente porque la nada es revelada en la base de la existencia, la plena extrañeza del ente puede venir hacia nosotros. Sólo cuando la extrañeza del ente nos oprime, éste despierta y mueve hacia sí la admiración. Sólo a base de la admiración —es decir, de la revelabilidad de la nada— surge el «porqué»."⁶

El trascender el ente, que se da en la esencia de la existencia, es la metafísica misma; la metafísica pertenece, pues, a la "naturaleza del hombre". Por consiguiente, ella no es ni una disciplina de la filosofía escolar ni un dominio de ocurrencias arbitrarias, sino el "acontecer fundamental en la existencia y como existencia misma". "Porque la verdad de la metafísica habita en este abismático fondo tiene en la más próxima vecindad la permanente y acechante posibilidad del más profundo error. De aquí que una ciencia de la seriedad de la metafísica no logre ninguna exactitud. La filosofía no puede jamás ser medida según el canon de la idea de la ciencia."⁷ Así, la filosofía, lo que por tal tenemos, tiene sólo por finalidad poner en marcha a la metafísica, impulsar su proceso, desentrañando del abismático fondo de la existencia humana su posibilidad esencial. En la

⁵ Op. cit., pág. 20.

⁶ Op. cit., pág. 27.

⁷ Op. cit., pág. 28.

metafísica la filosofía alcanza su expresa tarea. Tal sucede por medio de una peculiar inserción de la propia existencia en las posibilidades fundamentales de la existencia en su totalidad. Por esta vía llegamos a formular la interrogación fundamental de la metafísica:

“¿Por qué, en general, es el ente, y no más bien la nada?”

La radicalización del pensar filosófico en torno al problema del *ser* trae aparejadas consecuencias de gran calibre, hasta quizá alguna del todo inesperada, para el ulterior destino de la filosofía misma, como empresa de carácter privilegiado en la tradición cultural de Occidente.

Una de esas consecuencias, la que está cobrando expresión inequívoca y de cuya efectividad recién empiezan a percatarse los que vivían enajenados en las neo-tendencias de la filosofía, como plácidos inquilinos de los “ismos”, característicos de las posiciones más o menos acotadas y encauzadas, es que la metafísica está a punto de perder el rango que en nuestros días acababa de reconquistar, tras el paréntesis anti-metafísico del positivismo.

Reduciendo a sus justos límites el alcance de esta aseveración, se puede decir que se cierne una crisis para la metafísica, en el sentido que su tarea deja de ser la meta suprema del afán inquisitivo, y queda mediatizada por una ontología fundamental, cuyo problema comienza a aferrar el interés esencial del pensar filosófico, que así deviene lo que originaria-

mente fue, es decir pensar del *ser*. Sin duda, la metafísica no queda, de ningún modo, superada, como si hubiérase tornado una instancia del todo inútil, desde que su función circumscripita a la determinación del ente, en tanto ente, sigue siendo necesaria para la filosofía, sino que ella se muestra impotente para proporcionar al pensar, imantado por aquella meta, todos los recursos conceptuales y metódicos para su avance y adentramiento en la dimensión del *ser*. Esta impotencia suya, consecuencia de su desarrollo histórico, por cierto que tampoco justifica el cuasi adagio de inspiración utilitaria, con que se la solía escarnecer: “La metafísica es como las vírgenes consagradas al Señor, que no dan ningún fruto”.

El pensar, en este nuevo giro de su osada aventura, que retoma históricamente orígenes referidos al *ser* y suspensos sobre su enigma, no puede seguir configurándose, expresándose, como metafísica. Al esforzarse por trascender el ente y pensar el *ser* en tanto ser, deja atrás a la metafísica, tanto en su objetivo tradicional, es decir como ciencia del ente suprasensible (en la acepción aristotélica de Teología), como en su etapa moderna, o sea en su tentativa de pensar el ser del ente, y, a través de este último, contentarse con el, para ella, lejano e inasible reflejo del *ser*.

Esta crisis de la metafísica, que tiene por causa el replanteamiento radical del problema del *ser*, está bajo el aguijón del pensamiento de Heidegger. Este, al apurar las consecuencias de su posición, la que propone al pensar contemporáneo una tarea primaria, casi ascética, impulsa a la filosofía más allá

del fin especulativo considerado como supremo por la metafísica, confiriendo a ésta una función subordinada con relación a la empresa del todo inusitada que acomete este pensar ontológico de nueva proyección.

La misión del pensar es habérselas con el *ser* en un nuevo terreno, bajo una nueva y difícil luz. Ya que, según Heidegger, el pensar es pensar del *ser*, y éste sólo adviene para el pensar, se impone al pensar la tarea esencial de despejar, de hacer clarear el *ser*, en la plenitud de su irradiación. Lacerada mil veces la existencia humana por el *ser*, sólo sabe de su ipseidad en la medida en que es apta para pensar el *ser*. "¿Qué es el *ser*? El es El mismo. Enterarse de esto y decirlo es lo que tiene que aprender el pensar venidero. El «*ser*», él no es Dios ni tampoco un fundamento cósmico. El *ser* está más allá, pues, de todo ente, y está, sin embargo, para el hombre, más lejano."⁹ ~~Es que el hombre, disperso en medio~~ animal, una obra de arte, una máquina, o ya sea un Ángel o Dios. El *ser* es lo más cercano. No obstante la cercanía, permanece, para el hombre, lo más lejano."⁹ Es que el hombre, disperso en medio de las cosas (los entes) y los utensilios, frente a la montaña y al valle, a la máquina y a las instrumentaciones de la técnica, perdida la vista en el mar, abstraído en la estrella y diluido en la llanura ilimitada, deviene, sin sospecharlo, un prisionero de todo lo óntico, desde que él ante todo se atiene sólo al ente, y no sospecha el *ser*.

"Pero si el pensar presenta al ente como ente, se

⁹ Brief über den "Humanismus", pág. 76, Bern, 1947.

refiere ciertamente al *ser*."⁹ En virtud de esta relación toma el hombre contacto con su propia existencia, mediante la cual se siente alcanzado, dilacerado por el *ser*, el que se le impone como lo que tiene que ser pensado por él.

Heidegger agudamente observa que la filosofía, aun donde, como en Descartes y Kant, deviene "crítica", sigue constantemente la tendencia de la mera presentación metafísica del ente. De aquí que ella piense desde el ente y dirija su pensar al ente, en tránsito a través de un vistazo al *ser*. No podía ser, para ella, de otro modo, "porque en la luz del *ser* está ya toda salida del ente y todo retorno a él."¹⁰ Pero como la metafísica sabe del despejo, del clarear del *ser* solamente o como visión condicionada por lo presente en el aspecto que éste presenta, es decir en la idea, o críticamente, desde la vertiente de la subjetividad, como lo visto en el *mirar hacia*, propio de la presentación categorial del ente, resulta que "la verdad del *ser* como despejo o clarear mismo queda oculta a la metafísica. Sin embargo, esta ocultación no es un defecto de la metafísica, sino el tesoro de su propia riqueza, el que le es a ella misma retenido, y, por cierto, mostrado".¹¹ Vale decir que aquí, en su tarea específica, a la que ha venido dando cumplimiento histórico, se yergue el límite de la metafísica. Su misión es trascender el ente, para conocerlo como tal; pero al empeñarse en ella, sólo le es dable arrojar, de paso, una rápida

⁹ Op. cit., pág. 76.

¹⁰ Op. cit., pág. 76.

¹¹ Op. cit., págs. 76-77.

mirada al ser, sin poder adentrarse en su dimensión ni acceder a su clarear.

Con todo, la metafísica, en su intento —el reiterado esfuerzo por trascender el ente—, documenta, por el ahondamiento del surco histórico que ha venido dejando su búsqueda, la existencia de aquel tesoro colocado en su remota inmediación. Ella es la que ha puesto a la Ontología fundamental sobre la pista del mismo, rumbo hacia su fulgor, y al despejo del ser.

Heidegger insiste en mostrarnos la ocultación en que yace el ser, para el hombre, aduciendo las causas de tal fenómeno. “El hombre está disperso en el ente, al punto de perderse en éste, y es por ello que no presta, de ningún modo, atención al ser. Le parece al hombre que el ente es el que engendra al ser”.¹² Por obra de esta dispersión, por este confinamiento suyo en medio de las cosas, el ser, que es para el hombre, para su existencia, lo más cercano, queda del todo velado, tornándosele desconocido y remoto. Por eso, “el ente que el hombre alcanza no le interesa más que en sus determinaciones, y de ningún modo en tanto él «es». Le basta verlo como una cosa, organizarlo, insertarlo en una red de relaciones. Importa poco al hombre, sumergido en la existencia cotidiana, que las cosas sean, que ellas estén fundadas por el ser. Sólo le interesa el ente, pero el ser del ente quédale extraño. «El tiempo es malo». El mal tiempo nos basta, este «es» no tiene peso. No

¹² De las Notas del curso de Lógica, dictado en el semestre de verano de 1944, en Friburgo, cit. por A. de Waelhens y W. Biemel en Introducción a *De l'Essence de la Vérité*, de Martin Heidegger, Traduction e Introduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Ed. J. Vrin. París 1948, pág. 19.

obstante, tal es el nombre del ser. El ser del ente, lo que hace que todo ente sea, se encuentra confundido, por la designación, con las determinaciones que nutren los trueques de nuestra actividad ordinaria”... “Todo comportamiento humano hace estallar esta antinomia: que el hombre conoce el ente y olvida el ser. El hombre se aproxima progresivamente al ente, pero no llega absolutamente a concentrarse sobre el ser mismo”.¹³

La tarea central y más alta del filósofo es, para Heidegger, pensar la verdad del ser. Es peculiar de ésta vincular a sí la esencia del hombre, es decir su existencia. Si el *Dasein*, el estar presente del hombre, puede interrogarse a sí mismo acerca del ser es únicamente porque él está situado bajo la mirada del ser y alienta en su vecindad. El ser es, como vimos, lo más cercano al hombre. “No obstante, más cerca que lo más próximo y, a la vez, para el pensar usual, más distante que lo más lejano es la cercanía misma: la verdad del ser.”¹⁴

Como última y decisiva consecuencia de este giro radical de su pensamiento, Heidegger afirma: “El pensar venidero no es más filosofía, porque piensa más primariamente que la metafísica, cuyo nombre dice lo mismo. Pero el pensar venidero tampoco puede ya, como Hegel exigía, deponer el nombre de «amor a la sabiduría» y devenir la sabiduría misma en la forma del saber absoluto”.¹⁵ Por lo tanto, el pensar debe prepararse para conocer una etapa as-

¹³ *Ibid.*, págs. 19-20.

¹⁴ *Brief über den "Humanismus"*, pág. 77.

¹⁵ *Op. cit.*, pág. 119.

cética, iniciarse para un descenso hasta la maravillosa "pobreza de su esencia preliminar". Entonces, y sólo entonces, el pensar podrá "recoger al lenguaje en el simple decir", apretarlo en la palabra, para que nos brinde su zumo ontológico; para que el verbo trasunte, con plenitud sencilla, el huidizo reflejo del ser. Así, el lenguaje será "el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo".¹⁶

¹⁶ Op. cit., pág. 119.

CAPITULO III

TEMPORALIDAD, HISTORICIDAD
E HISTORIOGRAFIA

Uno de los problemas más arduos y discutibles que plantea la filosofía de Heidegger es su concepción de la historicidad, a la que ella fundamenta en la temporalidad originaria del *Dasein* (estar-ahí). Si se parte exclusivamente de la temporalidad primaria y extática del *Dasein* ¿es posible llegar a pensar el tiempo histórico como proceso óntico? Desde *Sein und Zeit* hasta sus últimos trabajos está manifiesta en Heidegger su hostilidad hacia la historiografía y el acaecer fáctico de la historia.

La búsqueda de un sujeto absoluto, el *Dasein*, signado por la temporalidad primaria ha jugado un papel fundamental en la concepción heideggeriana de la historicidad, como cabe documentarlo en *Sein und Zeit*. Esta tentativa en pos de un sujeto absoluto la realiza Heidegger al hilo de una crítica del

concepto de sujeto, de *ego*, de sujeto cognoscente en Kant, crítica no justificada, que obligó a Heidegger a volver sobre sus pasos y rectificarse interpretando a Kant, no desde el punto de vista psicologista y lógico como fue usual por parte del neokantismo marburgiano, sino en plano ontológico, en *Kant und das Problem der Metaphysik*.

El pensador de *Sein und Zeit* trata de obtener y dilucidar tal noción de sujeto absoluto orientándose en la de ser en general, obtenida sobre la base de una estricta comprensión del ser como propia del *Dasein*; idea que debe ser aclarada ontológicamente. Pero la comprensión del ser sólo puede ser asida en su origen mediante una interpretación igualmente primaria del *Dasein* orientada en la idea de existencia (*Existenz*). De esto resulta que la dilucidación ontológica de la idea de ser y su problema se mueven en círculo.

La necesidad de alcanzar la autenticidad del poder ser del *Dasein* contra su tendencia ontológica a decaer lleva, a Heidegger, a definir el carácter del ente que asume su poder propio. La comprensión del ser, ínsita en el *Dasein*, nos revela, sin diafanidad ontológica, que el ente que así llamamos somos siempre nosotros mismos y ciertamente como poder ser para el cual es cuestión de ser este ente. Pero este ente que somos nosotros mismos tiene un soporte psicofísico. Su identidad no es la identidad del *Dasein* como sujeto absoluto, consignado como tal sólo a su *existir*. Quizá está en lo cierto Kierkegaard, testimonio que implícitamente admite Heidegger, que el existir es incomunicable e inapresable

mediante cualquier categoría, y podemos agregar, incluso, para las que Heidegger acuña con el nombre de "existenciales".

Kierkegaard quería "comunicar" nada menos que su "existir", ansiaba *comunicación* y pedía un discípulo, que como él, luchase el mismo combate. Creyó encontrarlo en Ramus Nielsen, pero enseguida descubre que éste no es el que él esperaba. Se decepciona y lo rechaza de sí porque Ramus Nielsen interpretaba mal, deformándola, su "comunicación de la existencia"; su anuncio apasionado y estremecido de la "verdad de la interioridad" (la subjetividad del existir es la verdad, y la verdad es la subjetividad)*. Estamos ya lejos de estos planteamientos agonales de un cristiano que quiere afirmar su misticismo "a través de la paradoja y la desesperación". Por más delgado que se hile la trama de la subjetividad absoluta no cabe ya aceptar que lo "eterno" kierkegaardiano sea una irrupción en el tiempo y determine un proceso histórico. Tampoco podemos pensar la estructura unitaria del *estar-en-el-mundo*, heideggeriana, como un *compositum* en que el *Dasein*, que es "siempre el mío", el nuestro, quede reducido a un existir en estado de permanente levitación. Además hay que hacer la salvedad respecto al error en que incurren las traducciones que se atienen a una literalidad incomprensible: No se trata de *ser-en-el-mundo* pues el *Dasein* es en el tiempo, sino de estar-ahí, *estar-en-el-mundo*, que

* Véase nuestro libro *El Juego Metafísico*, Buenos Aires, 1942, Cap. II, 1ª Parte, "El juego de la filosofía", pág. 23, y Cap. V, 2ª Parte, "De Kierkegaard a Heidegger", pág. 93.

supone el estar de un ente. Y aunque como quiere Heidegger, aquella estructura sea anterior a toda concreción psicofísica, y ésta no defina al sujeto (como nudo existir), sin tal concreción éste se esfumaría.

Con respecto a la temporalidad e historicidad del *Dasein*, la tesis fundamental de Heidegger reza: "El análisis de la historicidad del *Dasein* trata de mostrar que este ente no es «temporal», porque «está en la historia», sino, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente porque él es temporal en el fundamento de su ser".¹ La "historicidad" del *Dasein* y su "temporalidad", desde el punto de vista ontológico es una tautología porque ambos vocablos denotan la duración, el transcurso existencial del mismo; y la expresión que el *Dasein* sólo existe históricamente porque él es "temporal" es ambigua por cuanto existencia histórica supone el proceso óntico de la historia, y en éste el *Dasein* y su existir humano implican una determinada situación histórica. El ente humano (*Dasein*) no puede quedar recluido en el círculo de la comprensión del ser en que ha entrado en virtud de la estructura circular que constituye esta comprensión. Por su coexistir sale del círculo y adviene a una situación histórica que no es temporalidad solipsista. Es que el ente humano no sólo es histórico por ser temporal, sino también por pertenecer a una situación que, en virtud de la praxis que él ejercita, lo relaciona con la

¹ *Sein und Zeit*, pág. 376, ed. cit.

naturaleza y la sociedad, praxis que lo hace convivir históricamente con los demás hombres. El hombre existente sale del círculo ontológico en que lo recluye Heidegger, no por la simple praxis que hace del *Dasein* un mero "teorético de la praxis", sino por una praxis *sui generis* que le permite humanizarse. Esta praxis se define integralmente por el trabajo con todas sus implicaciones históricas y sociales.

En la raíz de la relación humana con el mundo de la naturaleza y con el de la historia, con su entero proceso productivo, está la acción, y ésta es la génesis misma de las relaciones interhumanas*, vale decir que la acción, la cual se va a concretar en el trabajo, es la génesis de lo humano mismo, y por ello en el trabajo encontraremos la génesis del ser en sus ulteriores proyecciones histórico-ontológicas.

La meta del análisis existencial es una filosofía de la finitud, sin recurrencia alguna a "verdades eternas" y a un logos intemporal, los que recelaban la presencia subrepticia del Dios de la filosofía clásica.

La fuente del ser es el tiempo; la temporalidad del ser es su finitud. Se trata, para Heidegger, de mostrar la génesis del ser en el tiempo. El ente en total tiene también su génesis, pero no en el tiempo existencial, sino en el tiempo del mundo. Es la in-

* Véase nuestro libro *Trabajo y Alienación*, pág. 52 y sigs., Buenos Aires, 1965.

nonweltliche Zeit, el tiempo interno del mundo; en él tiene su origen el concepto vulgar de tiempo. En este tiempo interno del mundo desemboca ónticamente el tiempo existencial; aún más, en él alcanza dimensión humana. Pero el tiempo histórico no puede temporalizarse en el ámbito concluso del sujeto absoluto, del existente, pues esta estructura no es solipsista, sino que como explícitamente lo reconoce Heidegger, *existencia es coexistencia*. Y por esta estructura coexistencial surge el proceso óntico de la historia. El materialismo histórico ha visto con acuidad los entresijos de este proceso.

Si el existente es histórico porque es temporal, la historicidad del existente sería una historicidad de segundo grado, pero la temporalidad histórica es primariamente óntica. El existente no se acaba en sí mismo, no queda recluso en la comprensión del ser. Su presunta absolutidad queda implicada en una relatividad óntica insuperable, la del proceso histórico que se despliega sobre la base de la coexistencia humana. Es el abrirse del hombre concreto, existente, a lo social. Sin esta apertura, la existencia queda siendo algo formal. Sin ella, la temporalización existencial del tiempo, los "éxtasis de la temporalidad" desembocan en una petición eterna abstracta; lo ontológico se transforma en un ser atemporal, eterno. Onticamente, la temporalización tiene que resolverse necesariamente en historicidad; y en el proceso de ésta emerge y desaparece toda verdad humana y relativa —epocal siempre— sin posible pretensión a permanencia.

Heidegger, tal como surge de *Sein und Zeit*, hace una construcción existencial de la historicidad. A partir de la existencia (*Existenz*), Heidegger construye el tiempo y la historia. A este respecto, su afirmación es inequívoca: "La susodicha analítica existencial del *Dasein* (estar-ahí) se asienta en la «concreción» de la misma existencia fácticamente abandonada para revelar la temporalidad como su posibilidad originaria".² Una consecuencia de este supuesto es que Heidegger sólo conoce la naturaleza humana como naturaleza humana aislada.

Desde el punto de vista de una historicidad ontológico-existencial, Heidegger intenta una mediación entre historicidad e historiografía (*Historie*). "El modo como la historia puede ser posible *objeto* de la historiografía, eso sólo cabe saberlo por el modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y su enraizamiento en la temporalidad".³

Hay una marcada similitud entre el planteamiento heideggeriano, en *Sein und Zeit*, y el de Hegel —con sus fundamentales notas diferenciales— acerca del problema de la historia. En algunos aspectos quizá el concepto de *derelicción* (de *derelictio* o *derelictus*) fáctica de la existencia, de Heidegger, coincide con el de positividad histórica, en Hegel. La inicial metafísica de la historia, en Hegel, es similar al enfoque heideggeriano de *Sein und Zeit*. Según Heidegger, "la decisividad (*Entschlossenheit*) en la que

² *Sein und Zeit*, pág. 436, ed. cit.

³ Op. cit., pág. 375.

el *Dasein* (estar-ahí) retorna a sí mismo, abre las correspondientes posibilidades fácticas del existir propio *a partir de la herencia* que aquella decisividad acepta en tanto que abandonada" (derelicta).⁴

Si comparamos esta posición de Heidegger con la de Hegel vemos que ella respecto de la de éste se asemeja en cierto sentido al intento de Fichte de construir una "historia pragmática del espíritu humano" a partir del yo⁵.

Para Hegel, como se desprende claramente de su *Einleitung in die Philosophie der Geschichte (Die Vernunft in der Geschichte)*, no hay historicidad sin historia, ni a la inversa. En cambio, en Heidegger está manifiesta una hostilidad hacia la historiografía y la facticidad de la historia. De ahí que su "historicidad" carece de historia. La historia, para él, es sólo una destinación del ser (*Seinsgeschick*). Pareciera así cancelar la diferencia entre ente y ser, en la que había centrado su problemática. Su concepción del tiempo, la identidad de la existencia consigo misma y, en consecuencia, la historia y la interpretación de historia e historicidad pierden un tanto su peculiar sentido ontológico. El tiempo no alcanza a devenir mediador entre el ser y la identidad de la existencia.

⁴ Op. cit., pág. 383.

⁵ "No somos legisladores del espíritu humano, sino sus historiógrafos; no periodistas, sin duda, sino historiógrafos pragmáticos" *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, págs. 208-209 (54-55) Bd. I, ed. Medicus.

HACIA LA ETAPA DE TRANSICION

CAPITULO IV

METAFISICA Y HUMANISMO

Los dos ensayos, *La doctrina de Platón acerca de la verdad* y *Carta sobre el "humanismo"*¹, están vinculados intrínsecamente entre sí por sus temas, y ambos a lo medular de la problemática de *Sein und Zeit*. Caracterízalos y les da relieve filosófico, como expresión personal de la labor del autor, un pensamiento que radicaliza cada vez más su giro inquisitivo en torno al problema del ser. En el primero de ellos, Heidegger nos ofrece una profunda y sugestiva interpretación de la "alegoría de la caverna", que Platón expone al comienzo del libro séptimo de *La República*. Se trata de iluminar, de descifrar, en lo dicho por Platón, acerca de su disquisición fundamental, lo que ha dejado sin decir, lo que quedó tácito,

¹ Martín Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit-Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Francke A.G., Bern, 1947. (La versión castellana del primer ensayo se halla incluida en el Apéndice al final de este trabajo).

pero aludido y latente en las palabras, dándoles a éstas el peso específico y especulativamente gravitante de lo indecible. "La «doctrina» de un pensador es lo tácito en su decir", afirmación heideggeriana que tiene su asidero, por cuanto, siendo el filósofo, como afirma Platón, el hombre que parte en busca del ser primero, es de suponer que, dado el linaje de su empresa, lo que nos diga sobre el itinerario de la misma y el resultado último sea sólo un indicio de lo que dejó sin decir, por ser el pensar, en sentido primario, incommensurable por el lenguaje conceptual.

Lo que a los hombres rodea en el interior de la caverna es, para ellos, lo real, es decir el ente; en la morada cavernaria, ellos, confiados, se sienten en el mundo y en su casa. En cambio, las cosas mencionadas en la alegoría como existiendo fuera de la caverna proporcionan la imagen de aquello en que consiste lo propiamente entitativo del ente y por esto, según Platón, es que el ente se muestra en su "aspecto". Es presentándose en su aspecto que el ente mismo se muestra. Este aspecto del ente no es otra cosa que la *idea*. De modo que las cosas que yacen fuera de la caverna, a la luz del día, configuran o ilustran, en la alegoría, las ideas. Ahora bien, el tránsito de la caverna a la luz diurna y el de ésta a aquélla requiere un desacostumbrarse de los ojos de la oscuridad para acostumarlos a la claridad e inversamente desacostumarlos de ésta para acostumarlos a la oscuridad. Esto significa

que el hombre o puede llegar desde un no saber, apenas notado, hasta donde el ente se muestra a él de modo esencial, o decaer desde la actitud de un saber esencial, derivando hacia el dominio de la primacía de la realidad común, sin ser capaz de reconocer como lo real lo que aquí es usual y practicado. Este desacostumbrarse y acostumbrarse del ser humano del y al dominio a él momentáneamente asignado constituye la esencia de lo que Platón llama la *paideia*, que, según él, es el acompañamiento para el giro de todo el hombre en su esencia. De aquí que la *paideia* sea esencialmente un tránsito, y, en efecto, el paso de la *apaideusia* a la *paideia*, quedando, conforme a este carácter de tránsito, la *paideia* siempre referida a *apaideusia*. Esto surge ya de las propias palabras con que Platón comienza el relato de la alegoría, abriendo el coloquio del libro séptimo: "Cotejad el estado de nuestra naturaleza, en orden a la cultura y a la incultura (a la *paideia* y a la *apaideusia*), con la siguiente alegoría".

La palabra *paideia*, que tiene su equivalente aproximado en el vocablo *Bildung*, hace mención al giro de todo el hombre, en el sentido de su desplazamiento, mediante habituación, desde el dominio de lo que en primer lugar y de inmediato viene a su encuentro, a otro dominio en el cual el ente mismo aparece. Este desplazamiento es posible a causa de que todo lo notorio y patente, y la manera misma como fue conocido, llega a ser, para el hombre, otra cosa, algo distinto. Es así que aquello para el hombre manifiesto, desoculto, y el modo de su desocultación, tiene que experimentar una mudanza. A lo

desoculto o descubierto lo llamaron los griegos *aletheia*, que se traduce por "verdad", significando, desde hace mucho tiempo "verdad", para el pensar occidental, la congruencia de la representación intelectual con la cosa: *adaequatio intellectus et rei*. Teniendo en cuenta no la versión literal de las palabras *paideia* y *aletheia*, sino pensándolas en el significado real que les asignó el saber de los griegos, cultura y verdad se reúnen en una unidad esencial. Si tomamos seriamente la consistencia esencial de lo que la palabra *aletheia* designa, caemos en la cuenta que el problema que preocupa a Platón, y del que se trata en la alegoría de la caverna, es el de la esencia de la verdad.

Los aspectos de lo que las cosas mismas son, es decir, las *ideas*, constituyen la esencia, en cuya luz todo ente particular, éste y aquél, se muestra, en cuyo mostrarse lo que aparece llega a ser solamente descubierto y accesible. Lo más desoculto se muestra en lo que cada vez el ente es; y se llama lo más desoculto porque en todo lo que aparece se muestra antes y hace accesible lo que aparece. La perfección esencial de la "cultura" (de la *paideia*) sólo puede, por consiguiente, realizarse en el dominio y sobre la base de lo más desoculto, es decir, de lo más verdadero, o sea de la verdad propiamente dicha. De modo que la esencia de la "cultura" se funda en la esencia de la "verdad". Verdad significa primariamente lo arrancado de la ocultación en que yacía, mediante esfuerzo y lucha. La idea es el aspecto que proporciona la perspectiva sobre lo presente. "La idea es el puro resplandecer", en el sen-

tido de la expresión "el sol resplandece"; la idea es lo resplandeciente. Su esencia consiste en la luminosidad y en la visibilidad. Merced a éstas tiene lugar la esencialización de lo que cada ente es, significando "esencialización" la esencia del ser. Lo que la idea trae a la visión y de este modo deja ver es, para el mirar dirigido a ella, lo desoculto de aquello que precisamente aparece como idea. La disposición en este dirigirse a las ideas determina la esencia de la apercepción y en consecuencia, pues, la esencia de la "razón". La desocultación tiene en vista lo desoculto, considerado siempre como lo accesible mediante la luminosidad de la idea. Pero en tanto el acceso es logrado necesariamente por medio de un "ver", la desocultación, puesta en "relación" con el ver, es relativa a éste.

En la alegoría, el sol es la imagen para la idea del bien, que es la idea de las ideas. Esta idea, aunque Platón haya dado oportunidad para ello, al considerarla como la más excelente de las ideas, no debe ser interpretada como el "bien moral", porque sea conforme a la ley moral, sino que la idea del bien significa, pensada en el concepto griego, lo que es bueno para algo y hace ser apto para algo. Lo que a toda idea hace capaz de ser una idea es la idea de todas las ideas, es decir, la idea del bien, y por eso ésta consiste en hacer posible el aparecer de todo lo presente en toda su visibilidad. De aquí que sólo de ella surja la posibilidad de todas las otras ideas, y de aquí también que allí donde en general un ente se muestra, esté la idea del bien, en cierto modo, constantemente y por doquier en la mirada, a

pesar de lo penoso y difícil de la mirada ascendente requerida para su aprehensión peculiar.

De la esencia de la idea suprema resulta toda mirada previsorá en el orden práctico, y por consiguiente quien debe y quiere obrar en un mundo determinado por la idea necesita, ante todo, de la visión de las ideas. Precisamente, pues, la esencia de la *paideia* también consiste en liberar al hombre y afirmarlo para la lúcida constancia que requiere la visión esencial. La alegoría de la caverna no trata, por cierto, propiamente de la *aletheia*, pero ella contiene la doctrina platónica de la verdad, por cuanto la alegoría se funda en el proceso tácito a través del cual se impone la idea sobre la *aletheia*. Esta cae bajo el yugo de la idea de las ideas, de la que Platón dice que es la soberana, la que permite la desocultación del ente. Es por esto que la esencia de la verdad como esencia de la desocultación no se despliega desde la propia plenitud esencial, sino que se desplaza sobre la esencia de la idea. Si por doquier, en todo comportamiento con relación al ente, se trata de la apercepción del aspecto, de la visión de la idea, entonces todo esfuerzo debe concentrarse primeramente en hacer posible esta visión. Para esto es necesario el justo mirar, y es por esta justeza que el ver y conocer deviene justo, apropiado, dirigiéndose en derecho a la idea suprema. En este dirigirse se adecua el apereibirse a lo que debe ser visto. Esto que debe ser visto es el aspecto del ente. Como consecuencia de esta adecuación a la apercepción, como adecuación de un idear a la idea, existe una congruencia del conocer

con la cosa misma. Así, de la preeminencia de la idea y del idear sobre la *aletheia*, surge una mutación de la esencia de la verdad, llegando ésta a ser justeza de la apercepción y del enunciar. En esta mutación de la esencia de la verdad se cumple, al mismo tiempo, un cambio de lugar de la verdad. "Como desocultación ella es aún un rasgo fundamental del ente mismo; pero como justeza del «mirar», ella deviene la característica del comportamiento humano con relación al ente".

De modo que Platón tiene que mantener firme la "verdad" como carácter del ente, porque éste, como lo presente en el aparecer, tiene al ser y, a su vez, este último trae consigo la desocultación; pero al mismo tiempo el interrogar por lo desoculto y manifesto se desplaza al aparecer del aspecto y con ello al ver coordinado a éste y a lo justo y a la justeza del ver. De aquí que en la doctrina platónica de la verdad impere una ambigüedad, la que se manifiesta en todo su filo, por cuanto en la misma serie de ideas (en la alegoría de la caverna) se trata y se enuncia de la *aletheia* y simultáneamente se tiene en vista la justeza de la apercepción, la cual es erigida como regla. De resultas de esta situación se decide, en Platón, la primacía de la idea del bien como de lo que hace posible la justeza del conocer y de la desocultación de lo conocido. Aquí, todavía, "verdad" es sobre todo desocultación y justeza, aunque la primera está ya bajo el yugo de la *idea*. La misma dualidad en la determinación de la esencia de la verdad domina también en Aristóteles, el cual, en el capítulo final del

noveno libro de la *Metafísica*, destaca la desocultación como el rasgo fundamental del ente, que todo lo domina, pero al mismo tiempo, al final del último capítulo del libro sexto, expresa que "lo falso y lo verdadero no está en las cosas. ... sino que yace en la reflexión (inteligencia)".

Es por este camino que el enunciar juzgativo de la inteligencia ha devenido el lugar de la verdad y falsedad y de su diferencia. Decimos que el enunciado es verdadero cuando se adecua a la situación objetiva; por consiguiente, cuando es congruencia. En esta determinación de la esencia de la verdad no se contiene ya ninguna referencia más ni apelación a la *aletheia*, en el sentido de la desocultación. Más bien es a la inversa, la *aletheia*, como lo opuesto de lo falso en el sentido de lo no justo, es pensada como justeza. A partir de este momento llega a ser determinante, para todo el pensar occidental, la troquelación de la esencia de la verdad como justeza del pensamiento enunciativo. Aparece caracterizado este cuño de la esencia de la verdad en los principios conductores que lo exhiben en las épocas culminantes del desarrollo de la metafísica. Así, en la escolástica medieval cobra vigencia el principio de Tomás de Aquino de que "la verdad se encuentra propiamente en la inteligencia humana o en la divina". Vale decir que en la inteligencia tiene la verdad su lugar esencial, y que ella no es concebida más, tal cual lo fue originariamente, como *aletheia*, sino como congruencia. En el comienzo de la modernidad filosófica, Descartes, en la octava de sus *Reglas para la dirección del espíritu*, aguzando di-

cho principio y secularizándolo, nos dirá: "La verdad o la falsedad no pueden estar en sentido propio en ninguna otra parte sino solamente en la inteligencia". Y, por último, en los días en que alcanza su acabamiento el espíritu de la época moderna, encontramos un nuevo fortalecimiento de tal enunciado en esta radical afirmación "perspectivista" de Nietzsche: "*Verdad es la clase de error, sin el cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la vida decide en última instancia*".² Si tal es la verdad, según Nietzsche, entonces su esencia está en un modo del pensar, el que necesariamente siempre falsea las cosas, en la medida en que toda representación paraliza al incesante y fluyente "devenir", oponiéndole, como lo sedicente real, algo que no le corresponde, es decir, lo no justo, algo erróneo, y todo por imperio de una necesidad vital. De modo que en la determinación nietzscheana de la verdad está implícito el asentimiento a la esencia tradicional de la verdad como justeza del enunciar, o sea del *logos*. Con singular acierto nos dice Heidegger que el concepto nietzscheano de verdad muestra el último reflejo de la más extrema consecuencia de aquella mutación de la verdad desde la desocultación del ente hasta la justeza de la apercepción; mutación que se cumple en la determinación del ser del ente como *idea*. La idea, en consecuencia, no es un primer plano presentativo de la *aletheia*, sino el fundamento que a ésta hace posible. La verdad, como desocultación, no es más, pues, el rasgo fundamental del ente, sino

² *Wille zur Macht*, 493, W. W., Bd. XVI, pág. 19, Kröner Verlag.

que por haber ella devenido justeza bajo la sujeción de la idea, es desde este momento la característica del conocimiento del ente.

En la alegoría, la desemejanza de las dos residencias, dentro y fuera de la caverna, es decir, en medio de las sombras y a la luz del día, es una diferencia de *sophia*, significando en general esta palabra sabiduría, el reconocerse en algo, el comprenderse con relación a algo. Hablando más propiamente, *sophia* mienta el reconocerse en lo que se esencializa como lo desoculto, descubierto, y es constante en tanto es lo presente. Pero ese reconocerse que, abajo, en la caverna, sirve de regla, reducido a una *sophia* de sombras, es superado por otra *sophia*. Esta es únicamente y tiende ante todo a la apercepción —contemplación— del ser del ente en las “ideas”. Esta última *sophia*, a diferencia de aquella que en la caverna se aferra a las sombras, es una predilección y amistad por las “ideas”, las que nos confieren y remiten a lo desoculto, a lo descubierto. Por consiguiente, la *sophia* fuera de la caverna es *philosophia*, palabra que mediante Platón es tomada como nombre para aquel reconocerse en el ente, reconocerse que a la vez determina el ser del ente como idea. A partir de Platón, el pensar sobre el ser del ente, porque es un elevar la visión a las ideas, llega a ser “filosofía”, pero adquiriendo desde entonces la “filosofía”, que comienza con Platón, el carácter de lo que más tarde se llama “metafísica”, a cuya forma fundamental la ilustra, la configura, ya Platón, en la alegoría de la caverna. Hasta la misma palabra “metafísica” tiene su pre-

acuñación en Platón, en su afirmación de que el pensar va más allá y trasciende lo que sólo es comprendido como sombra y copia, en dirección a las “ideas”.

La interpretación del ser como idea, a cuya primacía débese la mutación de la esencia de la *aletheia*, exige una caracterización del acto de llevar la mirada a las ideas, signo al que corresponde el papel de la *paideia*, de la “cultura” del hombre. Esto nos explica que a través de la metafísica domine el esfuerzo y la preocupación por el ser humano, por la posición del hombre en el seno del ente. De aquí que, en el pensar de Platón, el comienzo de la metafísica sea, al mismo tiempo, el comienzo del “humanismo”, palabra que, en su más amplia acepción y en lo esencial, se refiere al proceso ensamblado con el comienzo, desenvolvimiento y fin de la metafísica, y por el cual el hombre, según distintas perspectivas, se desplaza siempre, pero a sabiendas, hacia un término medio del ente, sin ser él, por esta circunstancia, el ente supremo. Vemos así la íntima relación que instaura la *paideia*, la cultura, con el humanismo, lo que nos permite comprender en su pleno sentido la afirmación de Jaeger de que el ideal cultural de los griegos es la raíz de todo humanismo, pudiendo agregarse que lo es aún en aquellas formas y especies de humanismo más alejadas de su origen.

La doctrina de Platón acerca de la verdad —concluye Heidegger— no es algo que pertenezca al pasado, sino que históricamente es “actual”, no como un trozo doctrinario cuyo efecto ulterior es materia de

comentario histórico, ni tampoco como imitación de la antigüedad. Su actualidad radica en que ella nos impone la tarea de repensarla. Al recordar la esencia primaria de la verdad, recuerdo en el cual se devela la desocultación como rasgo fundamental del ente, se tiene que pensar esta esencia de modo más primario. De donde tal recuerdo no puede jamás tomar la *aletheia*, el estado de desocultación del ente, sólo con el sentido que le asigna Platón, vale decir bajo la sujeción en que él la coloca con respecto a la idea. No puede salvar la esencia de la desocultación ninguna tentativa de fundamentarla en la "razón", en el "espíritu", en el "pensar", en el "logos", ni en cualquier otra especie de "subjetividad". Antes se requiere una apreciación de lo "positivo" que yace en la esencia "privativa" de la *aletheia*, y a esto positivo comprenderlo como rasgo fundamental del ser mismo. "Primeramente tiene que irrumpir la necesidad, en la cual no siempre sólo el ente, sino un día también el ser, devenga problemático. Y porque esta necesidad está en perspectiva, por eso la esencia primaria de la verdad reposa aún en su oculto comienzo".

El segundo trabajo del volumen es la *Carta sobre el "humanismo"*, en la que Heidegger responde a preguntas que, acerca del problema suscitado por esta palabra, le formuló Jean Beaufret. En su respuesta, Heidegger aporta valiosas precisiones y explicitaciones de su postura filosófica, principalmen-

te sobre enunciados mal interpretados o falseados por la crítica.

Antes de abordar la respuesta a la pregunta central del temario, Heidegger nos presenta la relación entre el pensar y el ser, tal como ella se articula en su sentido más primario y esencial. El pensar es ya acción desde que él piensa; su obrar es, a la vez, el más simple y el más alto, y esto porque el pensar atañe a la directa referencia del ser al hombre. Tarea del pensar y también del poetizar es dar al ser la palabra, a la que hay que rescartar de las redes interpretativas de la lógica y la gramática y devolverle su prístino troquel ontológico. Por cuanto la tarea del pensar es la develación del ser, del cual él es pertenencia, el pensar mismo es empeño por la verdad del ser. Su historia no es algo ya pasado, sino lo que, por su inmanente prospección, está siempre en trance de advenir, vale decir que está en perspectiva; ella es soporte y determinación de toda condición y situación humana. Para acostumbrarnos a comprender e incluso a consumir la esencia del pensar, tenemos que liberarnos de la interpretación técnica del pensar, cuyos comienzos se remontan a Platón y Aristóteles. Esta interpretación es la que ha caracterizado al pensar como *theoria*, y al conocer como comportamiento teorético. Por haber sido interpretado el pensar como *techne*, el ser como elemento del pensar es abandonado. De aquí que sea necesario reconducir el pensar al ser, es decir, a su elemento.

Ante el enunciado del propósito de dar de nuevo sentido a la palabra "humanismo", Heidegger se

pregunta si ello es necesario, y aludiendo a la desgracia que ocasionan los "ismos" de esta especie, de los cuales está ávido y siempre pide nuevos el mercado de la opinión pública, nos recuerda que nombres como los de "Lógica", "Ética" y "Física" sólo surgieron tan pronto tocó a su fin el pensar primario, y que los griegos pensaron en sus grandes épocas sin acudir a tales títulos, no llamando ni siquiera "Filosofía" al pensar. Este llega a su fin cuando sale de su elemento, que es el ser, el cual lo capacita para que sea un pensar, ya que el elemento es la capacidad, el poder que se apodera del pensar y de este modo lo transporta a su esencia. Es así cómo el pensar es pensar del ser, implicando aquí el genitivo una doble pertenencia, en el sentido, primero, de que el pensar, sobreviniendo por el ser, pertenece al ser, y, en segundo lugar, de que el pensar es pensar del ser, en cuanto, perteneciendo al ser, está atento al ser, lo escucha.

El imperio de tales títulos no es casual, sino que reposa, ante todo, en y desde la época moderna, en una peculiar dictadura de la publicidad, con relación a la cual la llamada "existencia privada" no es ya el ser esencialmente humano, esto es, el ser libre del hombre, sino que ella se obstina en una negación de lo público, quedando como un vástago dependiente de él, que se nutre del mero apartarse de lo público. Como consecuencia de esto se convierte la palabra y el idioma en mero intermedio de las vías públicas. De este modo cae el idioma bajo la dictadura de la publicidad. Lo dicho en *Sein und Zeit* sobre el casi incontestado imperio del

"*man*" (del innominado "uno", el "todo el mundo", el "quien" neutro, como sujeto de la publicidad) no pretende ser, como erróneamente se lo ha interpretado, un aporte incidental a la sociología, ni tampoco se refiere el "*man*" solamente a la contrafigura, entendida en sentido ético-existencial (*ethisch existentiell*), para la identidad de la persona, sino que lo enunciado contiene, más bien, la alusión, pensada desde la interrogación por la verdad del ser, a la primaria pertenencia de la palabra al ser. Y si el hombre debe encontrarse nuevamente en la cercanía del ser tiene, pues, que aprender a existir en lo innominado y a reconocer, en igual medida, tanto la seducción que se ejerce sobre él mediante la publicidad cuanto la impotencia de lo privado. El hombre, antes de hablar, tiene primeramente que dejarse dirigir la palabra por el ser.

El "cuidado" (*die Sorge*) no se encamina hacia otra dirección que a reconducir de nuevo al hombre a su esencia, y esto no significa otra cosa que el hombre (*homo*) devenga humano (*humanus*). Es así como la *humanitas* constituye la demanda de un pensar de esta clase, pues humanismo es meditar y velar para que el hombre sea humano y no inhumano, es decir, que no esté fuera de su esencia, ya que la humanidad del hombre estriba en su esencia. Pero la cuestión es saber desde dónde se ha de determinar la esencia del hombre, porque hay diferentes concepciones del humanismo y cada una de ellas parte de un supuesto distinto que remata en una idea peculiar de la esencia del hombre. Si se entiende por humanismo generalmente el

esfuerzo tendiente a que el hombre llegue a ser libre para su humanidad y encuentre en ésta su dignidad, entonces el humanismo difiere según sea la concepción de la "libertad" y de la "naturaleza" del hombre, difiriendo asimismo los caminos que llevan a la realización del humanismo. Es así como diverge el humanismo preconizado por Marx, que ve el "hombre humano" en el hombre "natural" tal cual éste se da en la sociedad, del humanismo cristiano, para el cual la *humanitas* del hombre se determina con relación y frente a la *Deitas*, y de ambos difiere el módico humanismo voceado por Sartre, que lo concibe como "existencialismo".

En su acepción, la palabra humanismo es cambiante. Como nos dice Konrad Burdach, a la palabra humanismo "adhiera un doble concepto. En primer lugar, la idea y el precepto de una formación espiritual, la que busca lo humano como su contenido y su finalidad, y, podemos decir, como el ideal del hombre. Por otra parte, se enlaza con ella, en un sentido especial, una determinada dirección del estudio (*studium*), históricamente condicionada, la que cree encontrar y apropiarse este ideal del hombre sobre un camino único, firmemente acotado: mediante el ahondamiento en una época muy pretérita de la cultura humana, en la antigüedad grecorromana. La idea de humanidad está en la base de este propósito, pero también la opinión de que esta humanidad sólo una vez se ha revelado plena y puramente, y de aquí que sólo de esta única fuente haya que extraerla. Con otras palabras, el concepto de humanismo está en

relación recíproca con el concepto de lo clásico".³

Heidegger hace notar que la *humanitas* es expresamente tomada en consideración y buscada por primera vez en la época de la república romana. Frente al *homo barbarus* se afirma y opone el *homo humanus*, siendo éste el romano, que realza y ennoblece la virtud romana por la "incorporación" de la *paideia* recibida de los griegos, traduciendo la palabra *paideia* por *humanitas*. Sólo que los griegos que suministran tal modelo son los griegos del helenismo tardío, cuya cultura fue adquirida en las escuelas filosóficas. De modo que encontramos en Roma la primera expresión del humanismo; el llamado Renacimiento de los siglos XIV y XV, en Italia, es una *renascentia romanitatis*.

"Todo humanismo o se funda en una metafísica, o se transforma a sí mismo en fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, la que ya supone la interpretación del ente sin interrogar por el ser, es, a sabiendas o no, metafísica." Pero, en la determinación de la esencia del hombre, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con la esencia del hombre, sino que él es un obstáculo para que ello acontezca, desde que el humanismo, por originarse precisamente en la metafísica, ni conoce, ni comprende tal interrogación. Aunque ciertamente la metafísica presenta al ente en su ser, y de este modo piensa el ser del ente, ella no piensa, empero, la diferencia de ambos. Por consiguiente, la metafísica

³ *Reformation, Renaissance, Humanismus*, págs. 91-92, Paetel, Berlín, 1926.

no interroga por la verdad del ser mismo, y por este motivo tampoco jamás pregunta de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. La metafísica no sólo no ha formulado hasta ahora esta pregunta, sino que para la metafísica, como metafísica, tal interrogación es inaccesible. "Aún aguarda el ser devenir, para el hombre, memorable." Pero cualquiera que sea el modo en que logremos determinar, con relación a la determinación de la esencia del hombre, la *ratio* del animal, siempre se funda la esencia de la razón en que "para toda aprehensión del ente en su ser, el ser mismo ha clareado ya y ha advenido en su verdad".

Resultado de la limitación apuntada es que la metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en dirección a su *humanitas*. Al estar en el clarear del ser lo llama Heidegger la ec-sistencia del hombre, siendo sólo apropiado a ésta tal modo de ser. "La existencia así entendida no es solamente el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, sino que la ec-sistencia es aquello en lo cual la esencia del hombre conserva el origen de su determinación." De modo que lo que el hombre es, o sea aquello que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la "esencia" del hombre, estriba en su ec-sistencia, la cual no es idéntica con el concepto tradicional de *existentia*, que significa realidad, a diferencia de *essentia*, que es posibilidad; ec-sistencia significa, en cuanto a su contenido, acceder en la verdad del ser. En la afirmación "la «esencia» del *Dasein* yace en su existencia", la palabra "esencia" entrecomillada indica que la "esencia" aquí no se

determina ni por el *esse essentiae*, ni por el *esse existentiae*, sino por lo ec-stático del *Dasein*; y el enunciado de que "la substancia del hombre es la ec-sistencia" no significa otra cosa que el modo como el hombre en su propia esencia se esencializa para el ser, es el ec-stático interiorizarse en la verdad del ser. Sin duda, por esta determinación esencial del hombre, que ya en el punto de partida de *Sein und Zeit* denota una ruptura con la posición humanista y teorizante de las épocas precedentes, no son tenidas por falsas las usuales interpretaciones humanistas del hombre como animal racional, como "persona", como ser corporal anímico-espiritual, sino que aquella definición insinúa solamente que las más altas determinaciones humanistas de la esencia del hombre no saben aún de la peculiar dignidad del hombre. Si Heidegger se pronuncia contra el humanismo, tal como es concebido por estas determinaciones, es porque éste no coloca lo suficientemente alto la *humanitas* del hombre.

La referencia de la esencia del hombre a la verdad del ser "es así, como ella es, no sobre la base de la ec-sistencia, sino que la esencia de la ec-sistencia es existencial-ec-stática (*existenzial-ekstatisch*) por obra de la esencia de la verdad del ser". Ciertamente, en un humanismo que sólo ve la *humanitas* del *homo animalis*, la ec-sistencia, y, a través de ésta, la referencia de la verdad del ser al hombre, queda velada. En la determinación de la humanidad del hombre como de la ec-sistencia, no es el hombre lo esencial, sino el ser como la dimensión de lo ec-stático de la ec-sistencia. "En su esencia histó-

rico-ontológica, el hombre es el ente cuyo ser como ec-sistencia consiste en que él habita en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser." Porque este pensar piensa la *humanitas* del *homo humanus* es "humanismo" en el sentido más radical; es el humanismo en el que la humanidad del hombre es pensada emergiendo de la proximidad del ser, pero, al mismo tiempo, en este humanismo, resultado de un pensar radicalmente esencial, lo que está en juego no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su procedencia de la verdad del ser. La ec-sistencia, diferenciándose fundamentalmente de toda *existentia* y *existence*, es el habitar ec-stático en la proximidad del ser. La esencia del "humanismo" que se trata de galvanizar, devolviéndole a la palabra el sentido que ella ha perdido, es, sin duda, metafísica, y esto nos dice ya que la metafísica, en cuanto persevera en el olvido del ser, no sólo no formula la pregunta por la verdad del ser, sino que la disimula. En cambio, para el "humanismo", tal como lo concibe Heidegger e incluso lo propone como tarea de un pensar primario y radical, "la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que, en consecuencia, no se trata del hombre, simplemente como tal. Pensamos, así, un «humanismo» de extraño linaje. La palabra proporciona un título que es un *locus a non lucendo*". De aquí que su alusión al estar-en-el-mundo como el rasgo fundamental de la *humanitas* del *homo humanus* no afirma que el hombre sea meramente un ser "mundano", entendido en sentido cristiano, es decir, alejado de Dios y desligado

de la "trascendencia". En aquella expresión, "mundo" no significa absolutamente el ente terreno a diferencia del celestial, ni tampoco lo "mundano" a diferencia de lo "eclesiástico", ni un ente, ni siquiera un dominio del ente, sino que mundo significa la apertura del ser. "El hombre es y es hombre en cuanto él es el ec-sistente". Por consiguiente, el enunciado de que la esencia del hombre estriba en el estar-en-el-mundo no implica tampoco ninguna decisión acerca de si el hombre es, en sentido teológico metafísico, sólo un ser del más acá o del más allá. "Con la determinación existencial de la esencia del hombre no se ha decidido nada, pues, sobre la "existencia de Dios" o su no ser, como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de Dioses."

En síntesis, para Heidegger, pensar la verdad del ser significa al mismo tiempo pensar la *humanitas* del *homo humanus*. Vale decir que, de acuerdo a su exigencia radical, se trata aquí de la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, pero sobre la base de la exclusión del humanismo en sentido metafísico. Y esto porque la metafísica no piensa el ser, sino al ente en su ser, quedando consignada al ente, lo cual la hace perseverar en el olvido del ser.

CAPITULO V

APATRIDAD Y HUMANISMO

El hombre es un peregrino que se busca a sí mismo, urgido siempre por centrarse en su humanidad, es decir sólo allí donde la llama hogareña de su ser puede arder luminosa y sosegada. Pero este hogar de su humanidad no está en el pasado, en el punto de arranque de una tradición, de la cual él se hubiera apartado, sino en sentido nietzscheano, en lo humano por venir, meta que, para el anhelo visionario, se cierne allende todas las posiciones ya alcanzadas y hasta sobrepasadas. A este hogar, todavía remoto, de su humanidad sólo puede encaminarse y acceder ahondando el surco de la historia *in fieri*.

Lo dramático de la empresa y de la situación misma del hombre radican en que él no puede desandar el camino ya hecho, retrotraer la marcha a su

punto de partida. La apatridad del hombre moderno se origina en la enajenación de sí mismo, en que ha venido a rematar y a través de la cual ambula como exiliado. Esta enajenación es un fenómeno que ha sido visto y explicitado filosóficamente por Hegel, y después exhibido, en todas sus consecuencias económicas y sociales, por Marx.

Según Heidegger, la apatridad es un destino universal, que requiere ser pensado en su dimensión histórico-ontológica. "Lo que Marx, en un sentido esencial y significativo, partiendo de Hegel, ha reconocido como la enajenación del hombre, enraiza en la apatridad del hombre moderno."¹ Esta apatridad ha cuajado en la forma de la metafísica, en virtud del sino histórico que ha corrido el ser, en sus diversas conceptualizaciones dentro de la tradición especulativa occidental; aún más, el fenómeno de la apatridad ha sido producido y consolidado por la metafísica misma, pero, a la vez, disimulado por ésta en su carácter de enajenación. Reconoce Heidegger que, "porque Marx, teniendo conciencia de la enajenación, se adentra en una esencial dimensión de la historia, la concepción marxista de la historia es superior a todas las restantes concepciones historiográficas".²

¿En qué consiste, y cómo ha operado la enajenación, para Marx? El hombre se ha enajenado de sí

¹ *Brief über den "Humanismus"*, pág. 87, in *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947.

² *Op. cit.*, pág. 87.

mismo en su pertenencia a una serie de organizaciones, tales como el Estado, las Iglesias o Confesiones, las sociedades profesionales, las que poseen sentido sólo en oposición a la persona privada en el hombre, a apreciable distancia de ésta y sus inmediatos intereses, esencialmente humanos. Tienen, para él, cuando lo tienen, sólo un sentido de provisión tutelar, de ayuda en lo material y utilitario, y en lo sedicente moral y espiritual, pero esto es ya una consecuencia de aquella auto-enajenación del hombre. Este vive desperdigado en las diferentes formas de enajenación, en la propiedad capitalista, en los productos de la industria, que él elabora, fabrica, cayendo en el *fetichismo* de la mercancía, en los valores objetivos, decantados por el pensamiento, en las exteriorizaciones del culto y del rito, etcétera.

La autoenajenación del hombre, lisa y llana, como fenómeno global y unitario, no es, para Marx, en definitiva, más que una necesaria consecuencia de su sistemática enajenación en sus productos, los que, no obstante haberlos él creado, no le pertenecen, en la medida en que correlativamente no son su propiedad, sino que, por el contrario, tales productos ejercen un poder sobre él, condensado y sistematizado en el poder de la economía capitalista que lo encadena y esclaviza, deshumanizándolo.

En *Ideología Alemana*, de Marx y Engels, leemos al respecto: "Con su trabajo, hecho no por gusto, sino por obligación, va creando un ente extraño a sí, que evoluciona independientemente de su voluntad, que tiene su historia, cuyos orígenes y

destino futuro él ignora absolutamente. Poderoso ente que frustra sus esperanzas, reduce a la nada sus cálculos y acaba por encarrilar su voluntad por derroteros fijos. La formación de semejante poder objetivo —extraño al hombre y sus afanes— es uno de los factores fundamentales de la evolución social.”

El hombre, rescatándose de esta múltiple enajenación, debe retornar a sí mismo, a su humanidad. El humanismo marxista en tanto es un humanismo real o concreto, asigna al hombre, como hombre *natural*, una posición central en el proceso social. Lo concibe en su realidad como ente histórico, que vive en sociedad y está temporal y espacialmente condicionado por las relaciones económicas, relaciones que él debe señorear si ha de impedir que éstas conspiren contra su humanidad, mediatizándola. El retorno del hombre a sí mismo, desde su enajenación, sólo puede efectuarse mediante ciertas condiciones prácticas, vale decir por una *praxis* capaz de considerar al hombre y sus circunstancias sociales y económicas radicalmente. Y así nos enfrentamos al problema del significado y alcance de teoría y *praxis*, cuyo planteamiento y solución supone subvertir la relación en que ambas han sido concebidas por la filosofía tradicional y sobre todo por las direcciones idealistas del pensamiento moderno. Estas habían acentuado la escisión de teoría y *praxis*, erigiendo, además, en sujeto a un *ego* abstracto y pensante, vaciado de la sustancia del hombre concreto y existente.

Heidegger, atento a integrar en su unidad primaria la relación de *theoria* y *praxis*, va a subrayar el momento de ésta en el comportamiento global del hombre. Para él, el ente humano infiere el sentido del mundo, en el que él ya se encuentra, mediante una relación inmediata con éste, contacto que se verifica por un hacer y obrar, los que preceden a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible. El ámbito de las cosas, de los objetos, sólo adquiere sentido en virtud del trato o comercio del ente humano con ellos. La esencia de las cosas reside en su utilización por parte del *Dasein*; el hombre hace al mundo, a su mundo, materia de vivencia únicamente en el obrar. La *praxis* determina a la teoría, y no a la inversa, como pensaba toda la filosofía anterior. De donde, el hombre existe primeramente como teórico de la práctica, de una *praxis* transformadora del mundo circundante, con el fin de ponerlo al servicio de necesidades humanas; la visión contemplativa se deriva del comportamiento práctico, el que resulta de la teoría práctica.

En consecuencia, el ámbito de las cosas amanuales (*Zuhandene*) es inferido, descubierto por la actividad manual del hombre, *modus operandi* inspirado por exigencias teleológico-pragmáticas. Sólo desde la manualidad del utensilio, del manejo de éste en vista a la satisfacción de necesidades prácticas puede el mundo, como ámbito circundante inmediato, y en tanto sustrato de preocupaciones humanas

finalistas, ser conocido, ya que él es el conjunto de resistencias que se ofrecen al hombre, a su impulso de artesanía y al manipuleo de utensilios.

Si hemos de aprehenderlas y valorarlas en su sentido de primarias posibilidades del ente humano, tenemos que reconducir, con Heidegger, *theoria* y *praxis*, a su estructura o raíz unitaria, que no es otra que el cuidado o preocupación solícita (*Sorge*) que embarga al *Dasein* por el hecho de *estar en el mundo*. “*Theoria* y *praxis* son posibilidades ontológicas de un ente cuyo ser tiene que ser determinado como preocupación solícita”.³ En última instancia, ambas son comportamientos primarios que se implican recíprocamente, pero cobrando primacia la *praxis*.

En el lenguaje corriente, y hasta en el filosófico popular, se designa como *teoría*, en oposición a *práctica*, un conjunto sistemático de conocimientos ajenos a la conducta práctica, vale decir que no poseen ningún valor positivo para los fines —que se supone exclusivamente utilitarios— de la vida cotidiana. Inversamente, se define la práctica (la acción en oposición al pensamiento) como un conjunto o acervo de “conocimientos” que son positivamente valiosos para estos fines, que son gérmenes y hasta escorzos de acciones al servicio de la vida y sus necesidades. Así se ha establecido una diferencia irreductible entre conocimientos *teóricos* y conocimientos *prácticos*. Y a esta diferencia siempre la ha acompañado, atendiendo al fruto, al resultado, una valoración dis-

³ *Sein und Zeit*, pág. 193.

tinta de teoría y práctica, ciencia y vida; valoración que ha cristalizado hasta en la poesía de más alcurnia. Así Byron, para quien el conocimiento nos lleva al dolor y enfrenta a una “verdad fatal”:

“*El árbol de la ciencia
no es el de la vida.*”

Y Goethe:

“*Gris, caro amigo, es toda teoría
y verde el árbol áureo de la vida.*”

La sabiduría popular ha compendiado su valoración de teoría y práctica en la conocida sentencia “Obras son amores y no buenas razones”, quedando así sentada, con el divorcio de ambas, y siempre en atención al resultado, una sobrestimación de la práctica respecto a la teoría. No deja, sin duda, de haber una apreciación filosófica, en el citado adagio popular, ya que el lenguaje, según el gran aforista Lichtenberg, no es más que filosofía condensada. Y cabe, consecuentemente, acudir a la filosofía como a una explicitación y sistematización de los contenidos intuitivos e ideas, decantados como experiencia de la vida por la sabiduría popular, ínsita en el lenguaje. Pero también, en ocasiones, esta sabiduría puede ser una seudosabiduría, es decir, estar en el error.

Si, de acuerdo a lo precedente, tenemos en cuenta la función que asume la *praxis* en el total comportamiento humano, nos será fácil reconocer la razón que asiste al pragmatismo, al sostener que la rela-

ción primaria del hombre con el mundo no es absolutamente, como lo pretenden los filósofos idealistas, centrados en un *ego* abstracto y acósmico, una relación teórica, sino una de índole práctica; y que todo concepto natural del mundo se orienta en iniciales motivos prácticos. Está, sin duda, en lo cierto el pensamiento pragmatista cuando concibe como *primum movens* un impulso y una voluntad que tienden al dominio de la naturaleza, a encadenar a ésta a fines humanos. En este sentido, como lo quiere el pragmatismo, el hombre, en su comportamiento, es primariamente *homo faber* antes que *homo rationalis*; aunque es erróneo creer, con dicha tendencia, que el primero desplaza o anula totalmente al segundo.

Asimismo, la expuesta prelación de la *praxis* respecto a la *theoria* viene al encuentro, en este aspecto, de la posición de Marx, que también otorga prioridad a la *praxis*, concebida por él como una "acción radical". En la *Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho*, nos dice que "ser radical es asir las cosas en la raíz; pero la raíz, para el hombre, es el hombre mismo". De modo que una "acción radical" es una acción que asciende desde la raíz misma, aún no bifurcada en teoría y práctica, del ente humano y que está condicionada por la situación en que éste se encuentra frente a las cosas de su mundo circundante y a su propio ámbito histórico. En una de sus *Tesis sobre Feuerbach* (XI), Marx afirma: "Hasta ahora, los filósofos no han hecho más que *interpretar* al mundo de diversas maneras, pero de lo que se trata es de *transformarlo*". La acción radical no

sólo transforma las circunstancias, la situación en la cual el hombre se encuentra, sino que modifica la raíz misma de que se nutren esas circunstancias, raíz humana en función de la cual ellas tienen un sentido pragmático existencial.

De aquí que Marx prevea el advenimiento de circunstancias que impliquen la posibilidad histórica para la realización del hombre total, del hombre humano, vale decir, para un retorno del hombre a sí mismo. En un suelo histórico removido por la acción radical, la raíz, que es el hombre mismo, se transforma históricamente.

Este es el supuesto del humanismo real o concreto de Marx. En otra de las *Tesis* (II), nos dice que "la cuestión de saber si el pensamiento humano puede llegar a una verdad objetiva no es un problema teórico, sino práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la objetividad y verdad de su pensamiento". Aquí "objetividad" no significa, para Marx, lo que Kant define como tal, o sea las condiciones categoriales que hacen posible el conocimiento del *objeto*, sino que objetividad, en Marx, se refiere a las cosas mismas, a su manejo por la práctica humana.

Con esta valoración inicial de la práctica por Marx coincide el postulado pragmatista, y también el sentido que asume la *praxis* en la posición ontológico-existencial heideggeriana. Vale decir, que con el *homo oeconomicus* de Marx coincide el *homo faber*, del pragmatismo, y, parcialmente, el *homo curans*

(el hombre del cuidado, de la preocupación solícita) de Heidegger.

El humanismo preconizado por Heidegger encuentra su centro de irradiación en el *homo curans*, tras de haber sido refractado por el *ser* en dirección a la esencia del hombre. El hombre sólo es hombre, es decir, *homo humanus* en tanto existe, o sea es el *ec-sistente*. Únicamente pensamos y concebimos la *humanitas* del *homo humanus* en la medida en que pensamos la verdad del ser, para existir en su vecindad.

Una fase de la historia del *ser* es la enajenación del hombre en la técnica, como forma de *aletheia* o desocultación del ente, de todas las cosas de la naturaleza accesibles al dominio científico-práctico del hombre sobre ésta. Es la fase metafísica, de una metafísica que queriendo sobrepasar el ente, para llegar a un ente suprasensible, se enajena y dispersa en los entes; una metafísica que hace de la trascendencia del *ser* un mero predicado de un objeto suprasensible y que imagina rematar en lo trascendente con la aprehensión del ser como cosa. Pero esta manera de desocultación del ente oculta el ser, y con esta ocultación se aleja el hombre de su *ec-sistencia*, de su propio ser, hogar de su humanidad.

El pensar del *homo humanus*, como pensar del *ser*, no es teórico, ni práctico. El adviene antes de esta bifurcación del comportamiento humano. No es un pensar que tenga un efecto, que remate en un rendimiento útil. Para su esencia es suficiente con que él *sea*, y *siendo* cumple con su misión que es

únicamente mantener viva su sustancia tradicional, dejando que el *ser* advenga, y enunciarlo, decirlo, acogerlo y darle cuño en el lenguaje. El pensar, así concebido, en su primariedad ontológica, permite al hombre la centración en su esencia humana. Pero, para llegar a esta situación, para encontrar el centro de su humanidad, la *praxis*, que él con preocupación solícita ejercita, debe ayudarlo a retomarse a sí mismo de su enajenación y, con esto, a superar su apatridad.

Este esfuerzo suyo tiene por campo de acción su más próximo mundo circundante, donde tanto el *homo oeconomicus* como el *homo curans* emergen históricamente en medio de sus circunstancias. Estas sólo pueden transformarse merced a la *praxis humana*, a la acción radical que reconduzca al hombre, peregrino extraviado y nostálgico de su verdadera patria, al hogar de su humanidad, es decir, allí donde el renovado despuntar del ser estremece su arcilla, *humus* modelado por el cuidado, y, en los más impacientes, y en los poetas, enciende la visión que omina la llegada de Dioses.

A todos los hombres no les es dable, sin duda, advenir a la existencia por el pensar del ser, saberse en la vecindad de éste, porque, como ya lo dijo Platón, "la multitud no será jamás filósofo". Pero la mayoría, por un instinto adivinatorio, sospecha y se orienta certeramente hacia el rumbo en que el hombre viene librando el combate milenar por su ser, por devenir humano.

Los hombres, en general, pueden, pues, encaminarse a su humanidad, rescatándose evolutiva o revo-

lucionariamente de la enajenación y, por vía emocional quizás, acceder a la existencia y a la insospechada presencia del ser. La llamada humanización del hombre no es más que la posibilidad, que en éste efectivamente está, de realizarse como *homo humanus*, de empinarse desde la *animalitas* hasta la *humanitas*. A esta tarea fundamental, pauta de su destino telúrico, lo incita el arcano del ser, cuyas saetas lo dilaceran y mantienen en la estremecida vigilia del ec-sistir.

TRANSICION AL PROBLEMA DE
"LA VUELTA" (*DIE KEHRE*)

LEONDO
EUGENIO ZUCCHARELLI

CAPITULO VI

“INTRODUCCION A LA METAFISICA”
Y HOLZWEGE

Einführung in die Metaphysik (lecciones del curso de verano de 1935) es un escrito de Heidegger, del penúltimo Heidegger, que asume el lugar de tránsito hacia otra etapa en el desarrollo de su problemática. En esta “Introducción...”, el pensar heideggeriano desde el comienzo hasta el fin está centrado en la *Seinsfrage*, el problema del ser. Tal obra representa, en su tarea filosófica, una fase de transición entre la serie de conferencias sobre “El origen de la Obra de Arte” (recogida ésta en *Holzwege*) y la primera conferencia sobre Hölderlin, de 1936. Estos escritos son un puente entre *Sein und Zeit* y los trabajos que publica Heidegger hacia el fin de la Segunda Guerra. En realidad, el influjo de Hölderlin está ya presente en *Sein und Zeit*.

La palabra metafísica, en la “Introducción...”, en más de un aspecto, ofrece una ambigüedad, la

que no es casual, sino que a partir del pensamiento heideggeriano ese sentido ambiguo es esencial. En esta *Einführung*, pues, preludia ya la ulterior problemática de Heidegger puesto que en ella se insinúa, conforme al más estricto contenido del asunto, una superación (*Ueberwindung*) o descenso de la metafísica hasta un estrato más primario. Este descenso no hay que entenderlo, como de primera intención pudiera pensarse, como un descenso en el terreno llano de lo que cotidiana y confiadamente llamamos el ente, al que desde hace tiempo estamos vueltos, y al que consideramos y dominamos en los llamados objetos y temas científicos. Este descenso conduce, en el propósito de Heidegger, hacia el ser mismo en su ocultación difícilmente explorable. Es que debemos reconocer, con él, que el pensamiento occidental desde Sócrates y Platón estriba en hipótesis que no son por sí mismas comprensibles, como hacen suponer en apariencia. De ahí que Heidegger tome, en este problema, un camino para la interrogación, ante el cual no cabe un comportamiento indiferente. Esto es lo que ya ha podido verse sin dificultad en su *Platons Lehre von der Wahrheit*, posición que hemos expuesto e interpretado. Pero la *Einführung in die Metaphysik* ofrece a nuestra consideración algo nuevo, que en primera línea son las discusiones (dilucidaciones) sobre la esencia del lenguaje, algo muy importante en la preocupación central del último o penúltimo Heidegger.

En *Holzwege*, Heidegger reúne una serie de tra-

bajos magistrales, todos bajo la advocación y la presencia tácita, cuando no expresa, del tema que les otorga centralidad filosófica: el problema del ser. Su índice temático es el siguiente: "El origen de la obra de arte", "La época de la imagen cósmica", "El concepto de experiencia de Hegel", "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»", "¿Para qué poetas?", "La sentencia de Anaximandro".

En cada una de estas disquisiciones se siente la garra especulativa del pensador de *Sein und Zeit*, su penetrante fuerza mental y el señorío y plasticidad idiomática de la expresión, que ciñe precisa e incisiva el concepto. El título mismo del libro da que pensar al lector, después de la breve, sugestiva y simbólica alusión preambular: "Madera es una vieja expresión para designar el bosque. En el bosque hay caminos, los más intrincadamente abruptos, que terminan en lo intransitado. Se llaman caminos hacia la madera. Cada uno de ellos corre por separado, pero en el mismo bosque. A menudo parece como si uno fuese igual al otro; pero sólo parece así. Leñadores y guardabosques conocen estos caminos. Ellos saben lo que significa estar en un camino hacia la madera."

Los caminos hacia la madera son picadas en el gran bosque de una temática secular, ríspidas *impasses* en las cuales el pensar, al aventurarse de nuevo por ellas despierta viejas voces cuyo significado ya-cía ha tiempo velado, esclarece aporías inconclusas, delata falsos derroteros, rectificando el rumbo hacia las verdades buscadas. *Auf einen Holzweg zu sein*

tiene aquí —con relación al título del libro— un triple sentido. En primer lugar significa un camino que no sigue adelante, que es una vía muerta, y que forzarla es ambular en lo intransitado, afrontando el peligro de extraviarse; es el riesgo que corre todo pensar auténtico. En segundo término es hacer, a sabiendas, un falso derrotero, pero con la decisión y la esperanza de despejar la maraña para poder orientarse y dar con un claro que conduzca a la meta. En tercero y último lugar, es un camino en el que nos adentramos para traer leña, combustible para el hogar del propio pensamiento y calmar así la inextinguible nostalgia que es la filosofía. Nos parece que a los tres sentidos apuntados alude el título, por ello simbólico, de este libro de Heidegger.

Estamos frente a un bosque lleno de caminos, de vías muertas, pero que en apariencia no lo son, frente a una madera que ha sido pródiga en grandes vetas y guarda quizás muchas más, aún ocultas. Es el mundo de la madera, de la madera de que están hechas las verdades y los sueños, mundo que ha suscitado en el pensar todas las inferencias y también las osadas incisiones en la pulpa esquiva del mito. Aventurarse en este mundo es penetrar en un silencio poblado de cantos, de voces, de exhortaciones, de preguntas y respuestas trucas: son los crujidos y rumores del bosque, del complejo mundo de la madera.

El mundo de la madera —sustancia siempre inacabada— guardaba vetas intactas, antes que la osadía del pensar mordiese y desgajase en ellas, para como única recompensa conocer la perplejidad más dramá-

tica, al encontrarse, al cabo de su empresa, con que en este reino todas las rutas pueden trastrocarse en *Holzwege*. Pero con las fibras arrancadas y recogidas en su incursión por estos caminos hacia la madera ha venido dando lumbre a su hogar y pábulo a su esfuerzo lo mejor del pensamiento filosófico occidental; lo que hizo su grandeza, porque supo adentrarse en la *terra* dilatadamente incógnita del conocimiento, dispuesto a forzar lo que era un destino. La meditación de los filósofos de todos los tiempos, hasta Heidegger, no ha consistido en otra cosa que en el recorrer y tornar a recorrer los caminos hacia la madera, de arrancar fibras de ese bosque que cela la ruta hacia los orígenes.

En cada uno de los ensayos de este libro el autor propone aporías, rectifica las respuestas ya solitas a las cuestiones que aborda y abre constantemente nuevos interrogantes que apuntan, en convergencia, a una dimensión central: el problema del ser. Anotemos, sí, que en ellos priva un giro filosófico distinto del que diera la pauta en *Sein und Zeit* y en *Vom Wesen des Grundes*, giro manifiesto en *Platons Lehre von der Wahrheit* y, con singular fuerza, en *Brief über den "Humanismus"*. Apenas nos es posible dar una referencia muy resumida de cada uno de los ensayos de *Holzwege*.

En *Der Ursprung des Kunstwerkes*, el primero de los ensayos del volumen, el autor no pretende descifrar el enigma del arte, sino que la tarea, en su concepto, sólo consiste en ver el enigma. "La obra

de arte inaugura, a su modo, el ser del ente. En la obra de arte tiene lugar esta inauguración, es decir, el ponerlo al descubierto, o sea la verdad del ente. En la obra de arte la verdad del ente se ha puesto en acción. El arte es el ponerse en obra de la verdad.”¹

Die Zeit des Weltbildes diseña un rasgo fundamental de la época moderna, vinculado a la indagación científica y al modo como accedemos al ente en su totalidad. “Imagen cósmica, entendida esencialmente, no se refiere por lo tanto, a una imagen del mundo, sino al mundo concebido como imagen.”² El acontecimiento fundamental de la modernidad es la conquista del mundo como imagen (cuadro). Tal acontecimiento se acompaña de otro igualmente restrictivo: “El hombre deviene sujeto”.³ Este doble acontecimiento proyecta su sombra invisible sobre todas las cosas. Pero el hombre del porvenir, abroquelado en su verdad, será colocado por una auténtica reflexión en un intermedio, “en el cual él pertenece al ser y no obstante permanece siendo un extraño en el ente”.⁴

Con Hegel (*Hegels Begriff der Erfahrung*), merced a su concepto de “experiencia”, la metafísica moderna acuña su palabra fundamental: conciencia. El autor realiza en este trabajo una ahondada exégesis de la Introducción de *Phänomenologie des Geistes*, mostrándonos los último entresijos de la concepción hegeliana del saber.

¹ *Holzwege*, pág. 28, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950.

² Op. cit., pág. 82.

³ Op. cit., pág. 83.

⁴ Op. cit., pág. 88.

En *Nietzsches Wort “Gott ist tot”* se elucida la esencia del nihilismo. En cada fase de la metafísica se torna visible un trecho del camino, el que por sobre el ente se abre a la destinación del ser, en las épocas abruptas de la verdad. “Nietzsche mismo interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental, y por cierto como el ascenso y desarrollo del nihilismo”.⁵ La expresión niezscheana “muerte de Dios” se refiere al Dios cristiano. “Pero no es menos cierto... que los nombres Dios y Dios cristiano son empleados, en el pensar de Nietzsche, para designar el mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el reino de las ideas y los ideales”.⁶ Nietzsche entiende el nihilismo no sólo como la desvalorización de los valores supremos, sino también positivamente como la superación del nihilismo. Y esto es así porque afirma la voluntad de poderío como el principio de una nueva valoración, concebida en el sentido del acabamiento del nihilismo, propiamente dicho. “Pero porque Nietzsche experimenta el ser del ente como la voluntad para el poderío, su pensar tiene que llegar hasta los valores”,⁷ planteando el problema del valor como problema histórico. “Cuando el valor, sin embargo, no deja que el ser sea como él mismo es, entonces la supuesta superación es, antes que nada, la perfección del nihilismo”.⁸

En *Wozu Dichter?*⁹ (conferencia del autor en el vigésimo aniversario de la muerte de Rilke, acae-

⁵ Op. cit., pág. 193-194.

⁶ Op. cit., pág. 199.

⁷ Op. cit., pág. 230.

⁸ Op. cit., pág. 239.

cida el 29 de diciembre de 1926) se trata de poner al descubierto la trama metafísica implícita en la poética de Rilke. Para ésta "el ser del ente es determinado metafísicamente como la presencia de lo cósmico, presencia que queda referida a la representación en la conciencia".⁹ "La total esfera de la presencia está presente en el decir",¹⁰ *logos poético* directamente dependiente del *logos racional* y de la razón lógica, aunque al decir que se vuelve al recuerdo corresponde una lógica del corazón. Para Rilke, la vida significa el ente en su ser o sea la naturaleza. El hombre es lo que es en tanto que es el ente que se aventura en el riesgo del ser.

Der Spruch des Anaximander es una exégesis provisoriamente filosófica y filológica, de la más antigua sentencia del pensar occidental, que en la traducción de Nietzsche (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*) reza: "Hacia aquello de donde las cosas han nacido, ellas retornan pereciendo según la necesidad, pues tienen que pagar expiación y ser juzgadas por su injusticia de acuerdo al orden del tiempo". La traducción de Diels, que no difiere en el sentido de la de Nietzsche, aunque es más literal (*Fragmente der Vorsokratiker*, I Bd.), dice: "Hacia aquello de donde las cosas tienen su nacimiento marcha también su perecer según la necesidad; pues ellas pagan unas a otras castigo y expiación por su impiedad, conforme al orden del tiempo".

Expurgada la sentencia de lo que no pertenece a Anaximandro, queda reducida a un enunciado que,

⁹ Op. cit., pág. 286.

¹⁰ Op. cit., pág. 287.

según Heidegger, viene a testimoniar que en ella se da la despedida a la hasta entonces velada destinación del ser para que éste advenga a su disfrute. "El ser del ente se recoge en el disfrute de su destinación. La hasta hoy esencia del ser sucumbe en su verdad aún velada".¹¹ Heidegger ensaya traducir la escueta sentencia de Anaximandro así: Las cosas "a lo largo de la costumbre, en el olvido del abuso, hacen que pertenezcan a ellas razón y por consiguiente también piedad de una hacia otra".¹² Pero "la traducción sólo se deja meditar en el pensar de la sentencia."¹³ Mas "el pensar es el anhelo hacia la verdad del ser en el diálogo histórico de los que piensan".

Estamos ante la tendencia en que hoy se afirma el filosofar heideggeriano, a pensar lo primariamente *inicial* que, para él, es el ser, y no la existencia en el sujeto, en el hombre. Este pensar, que aspira a moverse exclusivamente en el elemento puro y absolutamente primario del ser, es un pensar arcaico y, aún más, arcaizante. Delata el intento inconfesado, de mitologizar el ser. De ahí que Heidegger rectifique el rumbo de la problemática de *Sein und Zeit*, mediante un expurgo de todo lo que en esta pudiese denotar subjetivismo, y realice hasta una trasposición del sentido de sus términos fundamentales. Pero en el fondo se trata de radiar la dimensión

¹¹ Op. cit., pág. 301.

¹² Op. cit., pág. 312.

¹³ Op. cit., pág. 343.

propriadamente existencial para anclar sin impedimento en el mito del ser, es decir en una potencia objetiva, en última instancia, pues, en una inevitable ontización del ser. Si al ser hay que pensarlo como "él mismo" (porque *es ist Er selbst*) y no como el ser del ente, es decir no como el predicado en la estructura judicativa, entonces el ser ya no es lo que recoge a la existencia en la unidad de los existenciales, quedando implicado en la existencialidad, originariamente, como guión intra-temporal, como constante histórica que determina y orienta, a su vez, el destino histórico del hombre. No pensarlo en su implicación por la existencialidad, no indagarlo en todas sus posibles articulaciones ónticas reales e históricas, es trasponerlo a la zona penumbrosa del mito, es mitologizar el ser, temperamento al que visiblemente se ha inclinado el pensamiento de Heidegger¹⁴.

Para erigir el ser en una potencia innominada, próxima y lejana a la vez, que se cierne sobre el hombre, y en el cual radicaría la esencia de éste, Heidegger ha impreso un giro arcaizante al pensar, haciendo de éste un mero reflejo del ser. Hace así tabla rasa de los sólitos supuestos ontológicos y pre-ontológicos. No se puede, quizá, retrotraer el presente a los orígenes, aunque éstos, como germen que ya dio su fruto, estén virtualmente en aquél. Pero lo no acaecido —y que está dentro de las posibilidades históricas de la existencia— también muere en las

¹⁴ No obstante, posteriormente con sus penetrantes reflexiones sobre la esencia del lenguaje, Heidegger ha, en cierta medida, demitificado el ser. Nos muestra en la estructura esencial del lenguaje la apertura hacia el ser. (Véase *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, 1959.) Se sitúa, empero, en una penumbra agnóstica con respecto a éste.

entrañas del presente, impulsando el destino planetario del hombre, que busca superar su apatridad, su enajenación en todo lo que es negación de su esencia. La comunión del hombre con el ser se realizará cuando el hombre advenga a la mismidad de su propia esencia, de su existencia. Es una tarea histórica, es el desarrollo de un germen vivo —aún no frutecido— el que, como tal, se halla entrañado ya en los orígenes, está latente en el hoy y cuyo despliegue será la conquista del hombre de mañana. Todo mito viviente valida su origen en la medida en que posee prospección temporal, primero en la estructura u órbita existencial misma del hombre y luego en la vida de la humanidad histórica. A la fuente no se retorna para contemplarse en su espejo, sino para estar seguro del rumbo e identificarse con el impulso de la corriente que de ella fluye.

En lo esencial, la dirección a que *Sein und Zeit* apuntaba, se modifica y se precisa más el rumbo del pensamiento de Heidegger que, implícitamente, ha desembocado en un *Holzweg*, situación individual sin duda, pero que —sin dejar de ser positiva por sus consecuencias especulativas— trasunta un estado crítico de la filosofía europea en esta encrucijada histórica de la humanidad occidental.

CAPITULO VII

“¿QUE SIGNIFICA PENSAR?”¹

La tarea que se ha propuesto y ha llevado a cabo el autor de *Sein un Zeit* al abordar el tema *Was heisst Denken?*, es explicar primero cada una de las partes que integran la estructura de la pregunta, por su alcance supuesto conocido, de tanta gravitación mental, y, por su aparente simplicidad, tan compleja en lo que atañe a lo especulativo y a lo histórico-filosófico. A través del pensar y en dirección al ser corre la línea de embestida, en la etapa actual, del propio pensar del último gran filósofo de Occidente.

Hoy, para el hombre europeo capaz de inquietud y también para el de otras latitudes, sea que él adopte

¹ Una síntesis de lo que Heidegger considera la tarea que compete al pensar trae un artículo con el mismo título (*Was heisst Denken?*) —que fue el tema de una conferencia radial— publicado en *Merkur*, Nº 53, 7º Cuaderno, julio 1952, Stuttgart. El tema desarrollado durante dos cursos lectivos ha sido recogido íntegramente en el libro de Heidegger, *Was heisst Denken?*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954.

una lúcida actitud intelectual, o una adivinatoria de carácter emocional, es cuestión del ser y del devenir de la existencia histórica. Es que hay épocas, las de crisis, en que la filosofía se aproxima a la realidad. Su sombra abandona el plano en que, como tal, fue sistematizada por el pensamiento abstracto, y hace su aparición de cuerpo presente en el dominio de la vida, de la existencia, del mundo humano. Entonces se percibe bien que ella, a pesar de su escolaridad técnica, es filosofía *de* la vida y *para* la vida.

¿Qué significa pensar, en concepto de Heidegger? Este nos dice que para saberlo aproximadamente debemos estar prestos a aprender a pensar; pero tan pronto como nos entregamos a este aprendizaje tenemos que reconocer que aún no somos capaces de pensar. Tenemos sin duda la posibilidad de pensar (por cuanto el hombre es, por definición, el ser que puede pensar), pero este "posible" en que nos amparamos no nos garantiza que podamos hacerlo.

El hombre, como ser viviente racional, tiene que poder pensar, si él quiere. Quizá el hombre quiere pensar y, sin embargo, no puede. En última instancia, a base de éste su querer pensar quiere demasiado y puede, por lo tanto, demasiado poco. Verdaderamente sólo queremos aquello que antes por sí mismo nos quiere en nuestra esencia, en tanto que se inclina a ésta. Esto que se inclina a nuestra esencia nos mantiene en ésta mientras nosotros conservamos eso mismo que nos mantiene. Pero sólo lo conservamos en la medida que no lo dejamos escapar de la

memoria. Entonces es la memoria lo que recoge el pensar para aquello que nos mantiene en nuestra esencia en tanto que, al mismo tiempo, es lo pensado en nosotros. Esto, por ser lo originario, es lo que hay que tener presente. Sólo cuando estamos capacitados para lo que hay que tener presente, lo que en sí es lo reflexionante, podemos pensar. Lo que hay que tener presente y en nosotros piensa es, según Heidegger, el ser. Para alcanzar aquella capacitación tenemos nosotros, por nuestra parte, que aprender a pensar.

Lo que hay que tener presente, en lo que hay que pensar, puesto que el hombre está menesteroso de ello, es lo crítico, lo riesgoso, lo grave. Lo más crítico en nuestra época y de riesgo es que nosotros no pensamos aún, no obstante que el estado del mundo se torna cada vez más crítico. Aparentemente esta situación exige, antes, que el hombre obre en lugar de hablar tanto en conferencias y congresos, terminando por moverse en un puro idear acerca de lo que debía ser y cómo debería llevarse a cabo. En consecuencia, el déficit estaría en el obrar y de ningún modo en el pensar. Heidegger, contrariamente, opina que hasta ahora el hombre, desde hace siglos, ha obrado demasiado, pero ha pensado muy poco. Todo lo que aduce sobre el pensar no tiene, según lo previene, nada que ver con la ciencia. El pensar a que él se refiere —pensar primario— describe su movimiento al margen y por encima de la ciencia. Lo que de ésta nos dice, incidental, pero incisivamente, es harto sugestivo y como a propósito para inquietar, lo que buena falta les hace, a los episte-

mólogos. "La ciencia no piensa". Y no piensa porque, conforme a sus procedimientos y medios auxiliares jamás puede pensar, a saber según la manera en que el pensador piensa. Pero que la ciencia no piense no es un defecto suyo, sino una ventaja. Esto le permite alojarse en el objeto que ha acotado y hecho emerger su investigación. Su comportamiento será predominante operativo. Según Heidegger, la relación de la ciencia con el pensar será fecunda y legítima cuando el abismo que existe entre las ciencias y el pensar se torne visible, y ciertamente como uno insuperable. Cabe, pues, extraer la consecuencia de que si el hombre ha obrado demasiado ha sido porque las ciencias han tenido la primacía, constituyendo su preocupación dominante.

El pensar es un estar en camino; es un constante tránsito. Hacia lo que se dirige el hombre en el pensar, en su constante estar en marcha, es hacia el ser, que es de donde proviene el impulso que hace que el pensar sea un estar siempre en camino a... En definitiva es el ser que piensa en el hombre, y el que habla en su lenguaje. El ser es el adviniente y el hombre es el viandante que, en el elemento del pensar, va a su encuentro, sin que éste se produzca puesto que el pensar siempre es un estar en marcha. Lo único que cabe esperar es que el ser advenga al hombre, a su visión, cuando esto suceda por destinación del ser mismo. Entonces comenzaría, según Heidegger, una mutación en la esencia del hombre, que dejaría así de ser el *animal metaphysicum*.

Heidegger explicita el carácter del pensar como un estar en camino a... , con una penetración que saca a luz, lo mismo que el buzo que vuelve de una profundidad oceánica con el tesoro de un naufragio, magníficos hallazgos. (¿Y qué otra cosa es para él el pensamiento clásico griego, reducido a *techne* y tabulado en disciplinas, que los restos de un naufragio en que el oro de ley, el significado esencial del aporte originario de los presocráticos, de un Parménides, de un Heráclito se ha perdido, ha sido olvidado?) Hace un análisis en pos de una nueva interpretación, muy suya, del comienzo del fragmento 6 de Parménides (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I Bd., pág. 153, 4ª ed.). Este reza: "Esto es necesario decir y pensar, que sólo el ente es". Heidegger, para descifrar en su sentido lo que se oculta en el poema parmenídeo bajo significaciones idiomáticas incipientes, empieza por establecer lo que sería la verdadera puntuación de la frase: "Esto es necesario" (punto y coma) "decir y pensar" (punto y coma) "que" (punto y coma) "sólo el ser es". Una posible transcripción conceptual de la sentencia tal como la presenta Heidegger sería la siguiente: ("El ser) es necesario, sólo el ser es, y «que» suscita el decir y el pensar". Claro que los filólogos no estarán de acuerdo con esta interpretación de Heidegger, como tampoco con otras, tal como la de la sentencia de Anaximandro (*Holzwege*, página 296). Cada punto y coma que introduce en aquella los hará dar un brinco. Pero no sobrestimemos a los filólogos, máxime si tenemos presente la opinión que Nietzsche (que bien conocía a sus colegas)

nos da de ellos (*Wir die Philologen*), sobre todo en lo que respecta a su falta de aptitud para desentrañar lo simbólico, que es el ropaje del pensamiento antiguo, sobre todo el presocrático.

Con relación a Parménides, Heráclito, etc., Heidegger pone en entredicho la designación de presocráticos. Considera que, con referencia a éstos, hablar de presocráticos es lo mismo que llamar a Kant prehegeliano. Desde el punto de vista formal la comparación es atrayente aunque discutible. Ciertamente, para un hegeliano, Hegel será la superación de la postura de Kant, el desarrollo pleno de lo que en este último habría estado germinalmente. No obstante, esta apreciación es objetable por cuanto en Hegel, dentro del marco de los sistemas del idealismo alemán postkantiano, culmina un desarrollo metafísico, que no tiene su arranque en Kant, y la problemática que infiere Hegel en *Phänomenologie des Geistes*, que es lo más viviente del aporte hegeliano, es ajena al pensamiento de Kant. Por lo demás, con igual criterio podría considerarse a éste como prefichteano o preschellingiano. Mas lo efectivo es que a todos los filósofos del idealismo alemán, a partir de Fichte, se los llama postkantianos y con razón, no para situarlos cronológicamente, sino porque el filosofar de todos ellos arranca de la posición kantiana. De modo que toda la constelación del idealismo alemán es filosofía —y gran filosofía— postkantiana. En cambio, la filosofía prekantiana se parece mucho a la prefilosofía, prolongado "sueño dogmático". En cuanto al ulterior desarrollo que los filósofos del idealismo alemán imprimen, en más de un aspecto impor-

tante a la posición kantiana, y también en lo tocante a algunas de las consecuencias más radicales que de ésta derivan (intuición intelectual en Fichte, aprioridad trascendental de la naturaleza en Schelling), todo eso está genialmente bosquejado y en gran parte explicitado por el Kant de *Opus Postumum*. Y aún suponiendo que ésta se hubiese perdido, todos estos pensadores continuarán siendo postkantianos porque su filosofar ha quedado aferrado en el movimiento del giro copernicano del pensamiento de Kant. Todavía más, si la *Crítica de la razón pura* se hubiese perdido y sólo nos quedasen los escritos del Kant precrítico, los sistemas del idealismo alemán, a partir de Fichte, no serían concebibles.

En cuanto al problema que suscita el cotejo polémico de Heidegger, se puede pensar, disintiendo con su valoración de Parménides, que el problema del ser inaugurado por él, recién encuentra en Aristóteles y Platón su verdadera dimensión y altitud de desarrollo filosófico. En Parménides preludia el tema de la ontología, surge la doctrina del ser según Nietzsche (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*). Sería, la suya, la incipiente visión del problema. Pero si, como sostiene Heidegger, en Parménides no sólo está el germen, sino también la flor y el fruto, entonces no cabe ciertamente llamar a Parménides presocrático. En este caso a los filósofos socráticos y postsocráticos habría que considerarlos postparmenídeos.

Empero es el caso que entre el *pre* y el *post*, o más allá de ellos, la cuestión fundamental es la del ser y correlativamente la del pensar. Al reflexionar

sobre el rumbo de la inquisición heideggeriana nos obsede un tanto la idea de que la mente más potente y mejor organizada de la filosofía contemporánea se ha lanzado, en pos de la apertura de una nueva dimensión para el pensar, a la conquista de la posición última, sin posibilidad de un retroceso, y que el último Heidegger es el símbolo de la ultimidad del pensar. . . europeo, del fin de la filosofía.

CAPITULO VIII

LA POETICA DE HÖLDERLIN
EN LA TEMATICA DE HEIDEGGER

No es una mera preferencia erudita la que ha llevado a Heidegger a una ahondada exégesis de la poética de Hölderlin. La concepción y el sentimiento lírico fundamental de Hölderlin ejercieron influjo decisivo ya en el comienzo del filosofar del autor de *Sein und Zeit*. La influencia del poeta se cierne como un ala tutelar sobre el pensamiento de Heidegger, determinando y hasta troquelando algún aspecto fundamental de su problemática.

La idea de destino, tal cual es acuñada por Hölderlin en su *Empedokles*, aparece en la noción heideggeriana de "ser para la muerte", y de totalización de la existencia como cumplimiento de destino. Lo sustancial de la expresión "los Dioses", con el significado que le da Hölderlin, aparece en el Heidegger de *Brief über den "Humanismus"*, como asimismo la del "acercamiento" o "alejamiento" de

los Dioses con relación al hombre. Ella reaparece directamente o en alguno de sus avatares esenciales (por ejemplo "lo sagrado"), y con más fuerza en la etapa de su labor especulativa concretada primero en el *Nachwort* a *Was ist Metaphysik?*, y después en *Das Ding*, ensayo en el que se plantea el problema del cuaternio (o cuaternidad) cósmico-telúrico: cielo, tierra, los dioses y los mortales.

¿Es posible para el pensamiento filosófico desandar el camino y marchar a redrotiempo desde el *logos* al *mito*? Este problema requiere dilucidar lo que significó para el pensamiento griego haber hecho el camino que lo condujo del *mito* al *logos*. Asimismo, dentro de esta tesitura, habría que esclarecer la tentativa de maridar filosofía y mito (concebido éste como forma expresiva del contenido de la revelación), que, a partir del último Schelling, ha venido realizando esporádicamente el pensamiento occidental al hilo de una cosmovisión teogónica cuya motivación y finalidad eran poner remedio a la crisis en que había comenzado a debatirse el cristianismo, y la que, al agudizarse, ha tornado evidente su colapso. Tal concepción, en Schelling mismo, no era más que el intento, fallido, de ofrecer al cristianismo, en medio de la procela del acontecer histórico, una tabla de salvación.

El significado esencial del simbolismo del sacrificio de Empédocles, al arrojarse al Etna, reintegrándose así a la naturaleza —a su elemento ígneo— se conceptualiza, pues, y se explicita filosóficamente

en el modo ontológico de "ser para la muerte" o "ser para el fin", que, en *Sein und Zeit*, da cuenta de la totalización temporal del ente existente, y que en *Das Ding* se trueca, mitologizado, en la idea de "los mortales". "Los llamamos los mortales —nos dice Heidegger— no porque para ellos finiquite la vida terrena, sino porque ellos son capaces de la muerte como muerte"¹, pues la muerte "como cofre de la nada" entraña en sí la potencia de "esencializar" propia del ser. El concepto opuesto —y correlativo— al de los mortales es el de los Dioses "inmortales". También el concepto de culpa, entendido ontológicamente como fundamento de un ser (el hombre) determinado como negación, vale decir como fundamento de una nihilidad, y asimismo el existencial de la angustia que se funcionaliza, para Heidegger, en el "llamamiento de la conciencia", la que llama a la existencia a la finitud de su *poëter ser*, o sea a su culpabilidad esencial, son la transcripción filosófica de la "culpa" de Empédocles, que consiste en su separación de los Dioses, en su diferenciación de éstos como individuo, en su singularización, en virtud de la cual su "culpabilidad" humana, su ser, escindido de lo divino, de la naturaleza se abre al llamamiento de su mismidad menesterosa y afronta, en entrega total, el cumplimiento de su destino trágico. Al decidirse libremente a morir, Empédocles considera su decisión, nos dice Hölderlin, "como una necesidad que se

¹ *Das Ding*, en "Gestalt und Gedanke"; Jahrbuch der Bayerischen Akademie der schönen Künste, pág. 128 y sigs. R. Oldenbourg, München, 1951. Texto incluido en *Vorträge und Aufsätze*, págs. 163-181, Tübingen, 1954.

sigue de su más íntima esencia”². Su vida se ha vuelto profana por haberse separado de la naturaleza, y situado, como individuo diferenciado, frente al “padre éter”, quedando así consignado a su mismidad finita. Entonces, expresa Hölderlin, “madura su decisión, la que ya hacía mucho alboreaba en él, de unirse a la naturaleza por la muerte voluntaria”³ Su sacrificio es, pues, una reintegración. Ha medido en toda su magnitud, afrontándola en su consecuencia necesaria, la “culpabilidad” de su disyunción de la naturaleza:

*“Das Leben der Natur, wie sollt’ es mir
Noch heilig sein, wie einst! Die Götter waren
Mir dienstbar nun geworden, ich allein
War Gott und sprachs im frechen Stolz heraus.
O glaub’ es mir, ich wäre lieber nicht
Geboren”*⁴.

*(“La vida de la naturaleza, ¡cómo había de ser
para mí aún sagrada, como entonces! Los Dioses
habían llegado a serme tributarios;
yo solo era Dios y lo expresé con insolente orgullo.
¡Oh, creedme, hubiera preferido no haber nacido!”)*

Empédocles no es “culpable” porque se haya divinizado a sí mismo, sino porque al remitirse a su mismidad finita ha roto la intimidad y armonía con que vitalmente se vinculaba a lo divino y a la

² *Empedokles*, I Stufe, pág. 70. *Sämtliche Werke*, III. Bd., ed. Hellinrat, 1922.

³ Op. cit., pág. 70.

⁴ *Empedokles*, II. Stufe, pág. 95. S. W. III, ed. cit.

naturaleza. Ha diferenciado un hacer humano (su empresa individual) del ser divino. Para ser uno con los Dioses y reencontrarse con éstos, le era necesario extinguirse como ser finito.

Cuando Hölderlin, en su Drama, y en su integral visión poética y filosófica de la antigüedad griega, invoca a los Dioses, entiende conjurar —más allá de la imagen puramente estética de las divinidades olímpicas, forjada por el clasicismo del siglo XVIII— los elementos y potencias de la naturaleza inorgánica: tierra, aire, cielo, sol, éter.

Empédocles ante el trance supremo, ya resuelto al sacrificio, los conjura así:

*“Und du, o Licht! und du, du Mutter Erde!
Hier bin ich ruhig, denn es wartet mein
Die längstbereitete, die neue Stunde
Nun nicht im Bilde mehr, und nicht, wie sonst,
Bei Sterblichen im kurzen Glück, ich find’,
Im Tode find’ ich den Lebendigen
Und heute noch begegn’ ich ihm, denn heute
Bereitet er, der Herr der Zeit, zur Feier
Zum Zeichen ein Gewitter mir und sich”*⁵.

*(“Y tú, ¡oh luz! ¡Y tú, tú madre tierra!
Aquí estoy tranquilo, pues me espera
la nueva hora, hace tiempo preparada.
Ya no más en imagen y ni como entonces
entre los mortales de breve dicha hállola.
En la muerte encuentro al Viviente
y hoy todavía me doy con él, pues hoy*

⁵ *Empedokles*, III. Stufe, pág. 223, S. W. III, ed. cit.

prepara él, el Amo del Tiempo, como señal de la fiesta, una tormenta para mí y para sí".)

Ahora bien, los Dioses, para Hölderlin, no son meros símbolos, alegorías, que traducen estados anímicos, ni tampoco creaciones de la fantasía. Los Dioses son configuraciones o formas objetivas, esenciales, del ser, concebido éste como el todo viviente de la naturaleza. Heidegger, glosando la poesía de Hölderlin, en que está dicho:

“....., und Winke sind
Von Alters her die Sprache der Götter”⁶

(“....., y señales son
desde antiguo el lenguaje de los Dioses”.)

afirma en consonancia con esta idea: “La instauración del ser está ligada a las señas de los Dioses”⁷.

El hombre, existencia menesterosa y finita, se encuentra con los Dioses por diversos caminos y en los diferentes avatares y contingencias de su vida. En el horizonte histórico-universal sobre el cual Hölderlin proyecta a Empédocles como reformador, poeta y filósofo, se ciernen los Dioses e impera el destino. Y en esta perspectiva, Cristo es, para él, uno de los Dioses, un Dios más. No el último, como para Schelling, que ve en el cristianismo la ultimidad y perfección de un supuesto proceso teogónico, sino un eslabón en el ciclo divino y siempre recomenzante de la naturaleza, cuya sacralidad, para Höl-

⁶ S. W., Bd. IV. (“Rousseau”), pág. 135, ed. cit.

⁷ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (“Hölderlin y la esencia de la poesía”), pág. 43, Klostermann, Frankfurt, 1951.

derlin, es originaria y por lo tanto está por encima de los Dioses. Pues los Dioses, como nos dice Nietzsche, también mueren y sentimos su descomposición divina. Ya Empédocles enunció la idea de la primaria potencia creadora de la naturaleza. En su poema sobre *La Naturaleza*, afirma que de los “elementos”, fuego, agua, tierra y éter, brotaron todas las cosas. De ellos “brotó todo lo que fue, es y será, árboles y hombres. . . y aun dioses de dilatada vida. . .”⁸. Alude así a la *physis* y a su proceso creador, a su sacralidad fecunda.

Hölderlin participa, haciéndola suya, de la concepción griega que antepone unívocamente lo divino a lo humano, siendo, para él, lo divino —los Dioses— una forma objetiva del ser, a cuya esencia queda subordinado el hombre y lo humano en él, el que es plenamente hombre sólo así y porque ha llegado a la intimidad (*Innigkeit*) con la naturaleza y lo divino. Las tensiones y los contrastes humanos polares que cobran forma en el decurso temporal son tan sólo una manifestación simbólica de un acontecer que originariamente se cumple en el seno sacro de la naturaleza, el mismo del que brotan “árboles y hombres”, todos los seres en diversidad múltiple, y en el cual también germinan los Dioses “de dilatada vida”. El “amo del tiempo”, que para Hölderlin es también un Dios, conjura y opera, mediante la presencia de lo mítico, el desenlace de las fuerzas demoníacas actuantes en la entraña de lo temporal, del humano devenir histórico, polarizándolas

⁸ Fragmentos 17 y 21. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, págs. 229-230 y 233, 4ª ed., 1922.

en el sentimiento de la reconciliación y reencuentro del hombre con los Dioses. Esta conjunción es asimismo y simultáneamente la reconciliación de cielo y tierra. Heidegger, en pos de Hölderlin, viene a decirnos también: “La tierra y el cielo, los Dioses y los mortales están en correspondencia recíproca a partir de sí mismos”⁹.

Ahora bien, para Heidegger —y el paralelismo de un pensar y un poetizar aparentemente continúa— “en la determinación de la humanidad del hombre como (también) de la existencia, lo esencial no es el hombre, sino el ser”¹⁰. Vale decir que antepone unívocamente la “verdad del ser” a la existencia humana, la que sólo puede devenir esencial en virtud de aquella. A la “verdad del ser” queda totalmente subordinado el hombre, el que no tiene la posibilidad de empinarse hasta una intimidad existencial con el “ser”. El únicamente puede acceder a su existencia —que deja así de ser esencial— en la medida en que ésta refleja precaria y aleatoriamente la “verdad del ser”.

Heidegger excluye, quizá con fundamento, a Hölderlin de entre los representantes del humanismo cosmopolita del siglo XVIII, encarnado en Winckelmann, Goethe y Schiller. En éstos predomina lo estético, y, en su concepción de lo estético, lo que es puramente alegórico. En Hölderlin, no. Según Heidegger, “Hölderlin piensa la destinación de la esencia del hombre de modo más primordial que lo que este

⁹ *Das Ding*, ed. cit.

¹⁰ *Brief über den “Humanismus”*, pág. 79, Francke, Bern, 1947.

«humanismo» puede pensarla”¹¹. Esta es también la razón de que afirme: “El pensamiento histórico universal de Hölderlin... es esencialmente más inicial y por ello más prospectivo (*zukunftiger*) que el simple cosmopolitismo de Goethe”¹².

Para Hölderlin, como para los griegos, el hombre integrado en la naturaleza y unido a los Dioses por una renovada reconciliación —superadora de rupturas y escisiones—, está siempre consignado a su humanidad. Su primero y último deber es recordarse de que es hombre y que por encima de él sólo se cierne e impera el destino. Si al final de su afán cualquiera sea su hacer, lo alcanza siempre el golpe de la Némesis, del cual sólo están exentos los Dioses y los niños,¹³ el hombre, es quizás el único ser que, como se dice en *Hyperion* —y con ser bien poco, éste es su privilegio— puede “comparar a menudo con la noche del abismo su padecer y con el éter su ventura”¹⁴.

En su “Himno a la Humanidad”, en dos versos condensa ésta su concepción del hombre, de su humanismo teogónico:

*“Die Himmel kündigen des Staubes Ehre
Und zur Vollendung geht die Menschheit ein”*.¹⁵

(“Los cielos proclaman el honor del polvo
y hacia la perfección se encamina la humanidad”.)

¹¹ Op. cit., pág. 63.

¹² Op. cit., pág. 86.

¹³ *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, S. W., Bd. II, pág. 264, ed. cit.

¹⁴ Op. cit., pág. 137.

¹⁵ S. W., Bd. I, pág. 137, ed. cit.

En cambio, para Heidegger, el hombre es un pastor del ser, para el cual ha llegado demasiado pronto e inmaturo para acogerse a su tutela:

“*Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Sein*”¹⁶.

(“*Llegamos demasiado tarde para los Dioses y demasiado temprano para el ser*”).

Para Hölderlin, ciertamente, el hombre no ha llegado “demasiado tarde para los Dioses” porque al hombre en tanto que tal, él no lo concibe escindido de lo divino, que es la señal del entrañado acaecer sacro de la naturaleza total. Los Dioses son las formas objetivas y esenciales del ser, arquetipos de una renovada palingenesis, que también involucra al hombre. (O si, como piensa Schelling, el ser es arquetipo, como ser originario —ente supremo—, entonces los Dioses, en tanto que manifestaciones esenciales suyas, distintas de él, serían los ectipos, seres —entes— derivados. Estos adquieren forma en el seno sacro de la naturaleza y emergen incesantemente del mismo.)

En la concepción de Hölderlin surge lo mítico para superar lo demoníaco, que escinde, que crea contrastes, y producir así la reconciliación del hombre con los Dioses, reintegrándolo a la naturaleza. En la de Heidegger, el ser impera al hombre a abrir una nueva dimensión hacia él en el pensar de la humanidad futura.

¹⁶ *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. en 50 ejemplares.

CAPITULO IX

LA “VERDAD DE LA ESENCIA”

Das Wesen der Wahrheit, conferencia de 1930 cuyo texto fue revisado y reajustado por Heidegger varias veces hasta alcanzar su forma definitiva en la primera edición de 1943, y su segunda de 1949, reviste destacada importancia para la comprensión de un aspecto fundamental de su problemática. La primera versión, a la que nos referimos (incluida como texto en el “Apéndice”) terminaba con la cita de Kant de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Heidegger agrega a ambas ediciones un comentario polémico muy significativo acerca de la filosofía como “expresión” de la “cultura” (tesis de Spengler). Además dio remate al texto con una nota (*Anmerkung*) de la más decisiva importancia. En ella afirma que “la interrogación por la esencia de la verdad” surge de la pregunta por la *verdad de la esencia*. “Aquella pregunta comprende “esencia” en

primer lugar en significado de *quidditas* o de *realitas*, y a la "verdad", empero, como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia comprende esencia verbalmente y la piensa en esta palabra, quedando aun dentro de la idea (del representar) de la metafísica, y al ser lo piensa como la imperante diferencia entre ser y ente¹. La nueva pregunta no es una reunión de palabras como mera inversión de términos. "La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el enunciado de una vuelta dentro de la historia del ser"². Heidegger piensa aquí la esencia (*quidditas*) en sentido leibniziano, pero en escritos posteriores, sobre todo en uno que reviste, como veremos, singular importancia la pensará en el sentido de Hegel, e incluso hará el tránsito a la esencia en el sentido de Marx, aunque esto parezca sumamente extraño. Para comprender la diferente función y significado que Hegel y Marx asignan a la esencia recordemos que, para Hegel, "la verdad del ser es la esencia". Esta está entre el ser y el concepto y constituye el término medio de los mismos; el movimiento de la esencia es el convertirse del ser en concepto. Ella es el ser en su referencia a sí mismo, mediatizado consigo mismo por la negación. Hegel nos dice: "En tanto que el saber quiere conocer. . . lo que el ser es en y para sí. . . penetra a través de lo inmediato en el supuesto que detrás de este ser hay algo más que el ser mismo, que este último plano constituye la

¹ *Vom Wesen der Wahrheit*, pág. 26, Frankfurt am Main, 1949.

² Op. cit., pág. 26.

verdad del ser"³. Hegel toma, como se puede juzgar por la *Fenomenología del Espíritu*, el camino de la especulación, y concilia y unifica las contradicciones en el ser, esto es en el espíritu absoluto, que es su manifestación finita. Para Marx, en cambio la contradicción está en la esencia y no alcanza conciliación, sino que engendra un proceso indefinido. Es que Marx no hipostasia las estructuras lógicas, sino que se sitúa en el proceso *in fieri* de la historia.

Tengamos desde ya presente que, en el proceso histórico, el antagonismo de las contradicciones, para Hegel, se concilian y unifican en el ser, pero, para Marx, en cambio, la unidad antagonica no alcanza conciliación en la esencia, donde interviene la negación dialéctica (y la negación de la negación) como desencadenante del proceso histórico. Heidegger, desde luego busca una noción unívoca de ser sin lograrla. Nos dice que la conferencia *De la esencia de la verdad* reclamaba en su bosquejo originario una segunda acerca "De la verdad de la esencia"⁴. *De la esencia de la verdad* es un ensayo que, en su medular densidad filosófica, aclara y precisa un aspecto de *Sein und Zeit*, al que se le asigna, en el índice de la primera parte, la publicada de la obra, una sección (la III), que quedó en blanco, debido, según Heidegger, a dificultades de índole expresiva, porque el pensar no podía salir del paso con auxilio del lenguaje de la metafísica. Se trata del enfoque del problema de la ontología fun-

³ *Wissenschaft der Logik*, 2. Bd., pág. 3, ed. Lasson.

⁴ Op. cit., pág. 26.

damental a partir del tránsito del tiempo al ser (*Zeit und Sein*), tránsito que se realiza al hilo de la libertad como esencia de la verdad, es decir, por el salto que constituye al *Dasein* en libertad existente. De aquí que de este trabajo, tan importante para la mejor comprensión de la temática heideggeriana, nos diga su autor: "La exposición, 'De la esencia de la verdad', que fue pensada y comunicada en 1930 pero impresa recién en 1943, proporciona un cierto atisbo en el pensar que de *Sein und Zeit* vuelve a *Zeit und Sein*. Esta vuelta no sería una modificación del punto de vista de *Ser y Tiempo*, sino que el intento inicial de este pensar sólo en ella alcanza el lugar de la dimensión en que *Ser y Tiempo* es comprendido y, sin duda, comprendido a partir de la experiencia fundamental del olvido del ser"⁵. Todo ello nos cerciora que, ya desde el comienzo, se estaba gestando en Heidegger, en lo atinente a la metafísica y a su interrogación fundamental, la vuelta (*die Kehre*).

⁵ *Brief über den "Humanismus."*, pág. 72, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947.

CAPITULO X

LA PREGUNTA POR EL SER EN CUANTO SER

Desde *Brief über den "Humanismus"*, Heidegger, con el fin de develar la ocultación del ser, se esfuerza por advenir a un "pensar primario", a un ascetismo del pensar que sea apto para expresar el ser. Aspira a captar el ser así sea como simple nominación. Esta será para él el "lenguaje del ser". Quizá este lenguaje *sui generis* sólo pueda asumir un carácter intuitivo. De ahí que, para Heidegger, el ser se ofrezca como un enigma, que sólo puede ser poetizado. Se trataría de un "poetizar pensante". Es que "entre pensar y poetizar hay un efectivo aunque secreto parentesco, porque ambos, al servicio del lenguaje, se emplean y prodigan para el lenguaje"¹

En las sucesivas y diferentes instancias del pensamiento heideggeriano, el ser asume diversas mani-

¹ *Was ist das-die Philosophie?*, pág. 45. Tübingen, 1956.

festaciones. Es que el ser, en virtud de una inevitable *Seinsvergessenheit*, es lo que queda siempre oculto y escapa al intento de conceptualizarlo. Pero Heidegger se arriesga con garra especulativa y su gran lucidez a interrogar por el ser en cuanto ser. En la pregunta por el ser no cedemos más la palabra al ente, como en *Sein und Zeit*, sino que en virtud de la superación (*Ueberwindung*) de la metafísica se abre la pregunta por el ser en cuanto ser. Nos dice Heidegger que tiene que producirse el salto del ente al ser. El ente que determina el pensar y la pregunta de la metafísica interfiere la visión del ser. Como lo afirma en sus *Vorlesungen* sobre "El principio de razón o fundamento" y en la disertación del mismo título, "es el salto desde el principio de razón (*Grund*) como principio sobre el ente, en el principio como enunciación del ser como ser"². Así el ser sería el principio, pero no de fundamento, pues se ofrecería como un fondo incausado, del que proceden los diferentes simulacros de su *parusia*. Aquel salto "es salto por encima del dominio entre ente y ser"³. El salto, el pasar por encima del ente nos torna patente la diferenciación de ente y ser.

El ser en cuanto ser tiene, para Heidegger, su historia, la que sólo lo es de él y no de lo relativo con respecto a él. Esta historia en su identidad con el ser no supone ninguna diferencia en relación a éste. Y es en este sentido que Heidegger afirma: "La historia del ser no es ni la historia del hombre y de una humanidad, ni la historia de la relación humana

² *Der Satz vom Grund*, pág. 134, 2ª ed., Tübingen, 1958.

³ *Op. cit.*, pág. 134.

con el ser. La historia del ser es el ser mismo, y sólo éste"⁴. Lo que cabe concluir a este respecto es que el ser involucra al hombre y a su hacer planetario.

Heidegger ha insistido siempre sobre la *Seinsgeschichte*, aunque el ser era, en el fondo, lo sustraído a la mutación. En cuanto al ser sólo había que tener en cuenta su *Geschick*, es decir su destinación o mejor sus destinaciones, una de las cuales es, para el autor de *Sein und Zeit*, la técnica. Y este es el origen del *delirio* (*Raserei*) de que ha sido presa la humanidad actual.

El apogeo de la técnica, los descubrimientos de la física nuclear con su corolario, la sociedad industrial de masas y su dominio incontrolado, configuran para Heidegger, ante el peligro que significa para la sobrevivencia del hombre, la posibilidad de una vuelta (*die Kehre*) desde "el olvido del ser al cumplimiento o verificación (*Wahrnis*) de la esencia del ser"⁵. Tornándose, para él, premiosa la pregunta por el ser en cuanto ser, Heidegger, ante la demora de su esperada *parusia*, va a resignarse y hasta a justificar una inquietante penumbra agnóstica respecto a la esencia del ser. Cree presentir "la vuelta", pero desecha todo querer saber acerca de ella: "Quizá estamos ya en la sombra que anticipadamente arroja la llegada de esta «vuelta». Cuándo y cómo ella acaecerá por destinación (*sich-geschichtlich ereinet*), nadie lo sabe. Tampoco es necesario

⁴ *Nietzsche*, Bd. II, pág. 489, Tübingen, 1961.

⁵ *Die Technik und die Kehre*, pág. 40, en *Opuscula*, ed. Neske, Tübingen, 1962.

saberlo. Un saber de esta especie sería lo más nocivo para el hombre, porque su esencia es ser el que espera, el que aguarda la esencia del ser, en tanto que pensando, la custodia. Sólo cuando el hombre aguarda como pastor del ser de la verdad del ser, puede él esperar sin sucumbir en el mero querer saber”⁶. En un movimiento de dramática perplejidad, obsedido quizá por la nihilidad de un saber impotente para efectivizarse, Heidegger apura la interrogación y en lugar de una respuesta salta a otra interrogación, y el pensador de *Sein und Zeit* termina, a través del vértigo, formulando una confesión: “¿Qué significa ser? ¿Es, pues, una respuesta si a nosotros se nos dice: Ser significa fundamento? Acerca de ello hay ahora sólo la siguiente respuesta: Fundamento significa ser. Ser se llama fundamento. Fundamento significa ser: aquí todo da vuelta en círculo. Y nos posee un vértigo. El pensar se precipita en la perplejidad. Porque no sabemos verdaderamente ni qué quiere decir “ser”, ni “fundamento”. Supuesto, empero, que la palabra del ser responda como fundamento a la pregunta por el sentido del ser, esta respuesta queda siendo para nosotros inmediatamente hermética. Falta la llave para abrir la respuesta a fin de que obtengamos por medio de ésta una mirada (un vistazo, un rápido examen) en lo que la palabra del ser dice”⁷.

Heidegger tratará de encontrar la llave perdida en la ardua interrogación por el ser, acogiendo a la sabiduría implícita en el lenguaje, y nada menos

⁶ Op. cit., pág. 41.

⁷ *Der Satz vom Grund*, pág. 205, ed. cit.

que con la ayuda de Goethe. Ya Lichtenberg enunció certeramente que el lenguaje es filosofía condensada. Heidegger acude al trasfondo esencial del lenguaje y así se aquieta su persistente interrogar, recogiendo en una aparente penumbra agnóstica, que en realidad es oculta claridad. Las magníficas y sabias palabras de Goethe sobre la ciencia moderna (de la colección de sentencias rimadas) van en su auxilio:

*“Doch Forschung strebt und ringt, ermügend nie
Nach dem Gesetz, dem Grund, Warum und Wie.”*

(La indagación, sin fatigarse jamás, se esfuerza y lucha — Por la ley, por el fundamento, el porqué y el cómo”)

*“Wie? Wann? und Wo? — Die Götter bleiben stumm!
Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?”*

*(¿Cómo? ¿cuándo? y ¿dónde? — ¡Los dioses
[permanecen mudos!
Tú mantente en la razón (tranquilo) y no preguntes
[¿por qué?]⁸*

Heidegger, asiendo la raíz de esta última sentencia goetheana, interpreta: “¿Qué dice el porqué (*das Weil*)? El rechaza la indagación por el porqué, por la fundamentación. Rehusa el fundamentar y el ahon-

⁸ Goethe *Sämtliche Werke*, Bd., IV, Gedichte, pág. 4. Jubiläums-Ausgabe, J. C. Cotta, Stuttgart.

dar, pues el porqué (la razón) es sin porqué, no tiene fundamento; es él mismo el fundamento (la razón)"⁹. O sea mantente en el durante (el *während*, *währen*), es decir en el instante, equivalentes de esos vocablos alemanes, que tienen el viejo sentido de la palabra ser¹⁰.

⁹ *Der Satz vom Grund*, pág. 207, ed. cit.
¹⁰ Op. cit., págs. 207-208.

CAPITULO XI

LA TECNICA, LA HISTORIA Y EL SER

Por la fuerza y extensión que ha adquirido la técnica en el mundo contemporáneo ella ha devenido una potencia histórica. Por su necesidad mecánica y su determinismo coactivo amenaza la libertad del hombre y de hecho interfiere en ésta. De ahí que el problema del destino del hombre, en función de y bajo la tutela del ser se torna a plantear en forma acuciosa, según Heidegger. Para éste la técnica hace la historia, dando lugar al olvido del ser; la *Seinsgeschichte* implica este olvido en virtud de que la filosofía misma ha contribuido a él por haber devenido una mera *técnica* del conocimiento, alejándose de su tarea originaria que era pensar el ser.

Heidegger concibe la técnica y su complejo instrumentario aislados de los factores económicos, y del antagonismo propio de inabolibles factores sociales. Para aquél, el proceso histórico —o simplemente la historia— tendría sólo por tarea y misión: hacer madurar lo que por la técnica y en la técnica

fue comenzado. De donde el destino de la historia no es el destino del hombre. Esta idea heideggeriana deriva de otra considerada como esencial: que la técnica expresa y agudiza un elemental antagonismo que acaece en el seno de la historia del ser mismo. Entonces cabe preguntar: ¿qué participación tiene el hombre en esta pugna o antagonismo? Según Heidegger, ninguna. El hombre es sólo el lugar en el que esta lucha o antagonismo se torna visible. Además, el hombre es mero auxiliar de la historia, porque ésta desenvuelve su proceso, sin contar decisivamente con él.

Esta es la tesis formulada por Heidegger en *Einblick in das was ist* (Vistazo o rápido examen en lo que es). Es que "en verdad... ahora la esencia del hombre es requerida para prestar ayuda a la esencia de la técnica. ¿Dice esto que el hombre esté entregado impotente a la técnica, para su prosperidad y su ruina? No. Ello dice lo puramente contrario; no sólo esto, sino esencialmente más, porque dice otra cosa"¹. Según Heidegger, pareciera que la técnica fuese un medio en manos del hombre, pero, en el fondo, no es así. Es que la técnica jamás puede dominarse ni positiva ni negativamente mediante un hacer humano en sí regulado. "La técnica, cuya esencia es el ser mismo no puede jamás llegar a ser superada por medio del hombre. Esto significaría, pues, que el hombre fuese el señor del ser"². Pero, para Heidegger, el hombre es sólo y apenas el pastor del ser, que aguarda su *parusia*.

¹ *Die Technik und die Kehre*, pág. 37, ed. cit.

² Op. cit., pág. 38.

Si la técnica no puede ser humanamente superada, "en cambio, la esencia de la técnica puede ser olvidada en su oculta verdad"³. Pero algún papel ha de tener el hombre en la posible mutación de la técnica, así como no puede negarse que lo tuvo en su puesta en marcha. Es que "la esencia de la técnica no puede ser dirigida en el cambio de su destinación sin el concurso de la esencia del hombre"⁴. Es necesario, empero, determinar en qué medida y por qué medios el hombre prestará su concurso en la mutación de la técnica. Cambio en el destino de la técnica supone transformar el mundo circundante, incidiendo en la naturaleza y el espíritu, dentro del ámbito de la historia, por medio de la intervención en su proceso. Asimismo el transformar el mundo supone un cambio en el pensar quizá en su raíz histórica. Y toda esta tarea supone y exige mucho más: un método, un camino para el pensar, el que ha de moverse en una dimensión *sui generis*. Estos son los problemas a dilucidar y que serán abordados en los dos últimos capítulos de este trabajo.

El origen y esencia de la técnica no son de carácter técnico. Ello, según Heidegger es una consecuencia y destinación del ser y del olvido del ser. Desde que la historia, de hecho, es un antagonismo y síntesis de intrincados poderes*, el destino que ello entraña no es, por cierto, el destino del hombre,

³ Op. cit., pág. 38.

⁴ Op. cit., pág. 38.

* Véase nuestro libro *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Cap. IX, "Humanismo y técnica", 2ª ed., Devenir, 1963 (1ª ed. 1952).

aserción que implica algo evidente e innegable. Se impone la pregunta: ¿la voluntad y la libertad del hombre, empero, intervienen en el proceso de la historia siquiera sea en mínima parte? Ya hemos anotado que Heidegger considera al hombre como un simple auxiliar de la historia, pero sin participar, en forma decisiva en el rumbo de ésta y en su acaecer. A este auxiliar de la historia no lo asiste ningún Dios providente pues la metafísica, de acuerdo a su constitución *Onto-Theo-Logische*, no conoce un Dios creador, sino un *Theo* como *causa sui*, la que es indiferente ante las tribulaciones del hombre: "*Causa sui*. Así reza el nombre correctamente apropiado para el Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede orar, ni hacerle sacrificios. Ante la *causa sui* no puede caer de rodillas por temor, ni él puede ante este Dios hacer música y bailar"⁵.

Dentro del contexto de este problema, la conclusión a que arriba Heidegger encuentra su incisiva formulación en estas palabras: "La constelación del ser es la denegación (recusación) del mundo como el abandono de la cosa. Denegación no es nihilidad, ella es el supremo secreto del ser dentro de la dominación de lo técnicamente elaborado (*des Gestells*)— Si Dios vive o queda muerto no se decide por la religiosidad de los hombres y aún menos por aspiraciones teológicas de la filosofía o de la ciencia natural. Si Dios es Dios acaece a partir de la constelación del ser y dentro de ella"⁶.

⁵ *Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, pág. 70, Tübingen, 1957.

⁶ *Die Technik und die Kehre*, pág. 46, ed. cit.

LA APERTURA A LA DIMENSION DIALECTICA

LEGADO
EJECUCION PUBLICA

CAPITULO XII

PRAXIS TRANSFORMADORA Y MUTACION DEL PENSAR

Heidegger, en su ensayo la *Tesis de Kant sobre el Ser*, se refiere incidentalmente a la tarea de transformar el mundo y a la mutación del pensar que esa tarea implica. Dilucida en él la tesis de Kant sobre el ser y justamente llama la atención acerca del lugar de la *Kritik der reinen Vernunft* en que se la considera. El título de este acápite a la "Crítica" sintomáticamente reza: "De la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios". A este respecto nos dice Kant: "El concepto de un ser supremo es en más de un propósito una idea... enteramente inapta para sólo por su intermedio ampliar nuestro conocimiento en atención a lo que existe... Todo empeño y trabajo en la tan famosa prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo por conceptos son

inútiles. Es como si un hombre pretendiera ser más rico en conocimientos por meras ideas, como si un comerciante, para mejorar su situación, agregase algunos ceros a su estado de caja”¹.

Estamos ante “la pregunta por lo divino y por el Dios. El ámbito de esta pregunta se llama teología. La doble configuración de la pregunta por el ser del ente se puede centralizar en el título *Onto-Theo-Logie*”². Ya hemos señalado que el *Theo* penetra en la filosofía como *causa sui*, la que nada tiene que ver con el Dios (cristiano) creador.

No cabe, como explica Heidegger, afirmar la existencia de Dios —que esté vivo o muerto— sobre la base de las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Desde que las ciencias físico-naturales han desintegrado la materia, la naturaleza ha dejado de ser una fuente de revelación divina, como pretendía el franciscano Rogerio Bacon. El mundo no es *ens creatum* por obra de un Dios personal, creador y providente.

No podemos comprender en sí absolutamente el mundo como totalidad del ente, pero sí en la *idea*. La tesis de Kant sobre el ser, que dilucida Heidegger, puede orientarnos respecto a esta idea. Analizándola con los elementos conceptuales que la integran, reza: “*Ser* no es evidentemente ningún predicado real, es decir, un concepto de algo que al concepto de una cosa (podría sobrevenir) habría que añadir. El (ser) es la posición de una cosa o cierta

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 416, en *Immanuel Kants Werke*, Bd. III, ed. E. Cassirer.

² *Kants These über das Sein*, en *Wegmarken*, pág. 277, Frankfurt am Main, 1967.

determinación en sí misma. En uso lógico él es simplemente la cópula de un juicio”³. No obstante, por estar colocados en medio del ente en total, podemos incidir mediante el pensar y la praxis en el sector del ente que nos es asequible. Este sector está constituido, para nosotros, por naturaleza y espíritu, esto es, el hombre está práctica y experimentalmente situado frente a la naturaleza y a su mundo circundante constituido por el instrumental de la técnica. Su actividad se resume en la teoría y en la praxis con relación a la naturaleza y su ámbito.

Desde que la física nuclear ha desintegrado el átomo, con lo cual se inaugura la edad atómica, se ha acelerado e incrementado la tarea de dominar la naturaleza, encadenando sus fuerzas a los designios del hombre, a fin de modificar técnicamente el mundo humano circundante. El problema de lograr un equilibrio entre los poderes antagónicos representados por las dos superpotencias tecnócratas y tecnólatras se ha vuelto fundamental, agudizando las contradicciones sociales del mundo contemporáneo. Hoy más que nunca se trata de asegurar, dándole un firme respaldo, la convivencia planetaria. Para ello, la idea directriz, la consigna que viene señoreando la marcha de los acontecimientos, ha devenido un imperativo, el que encontró formulación precisa en la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx.

En las reflexiones de Heidegger en torno a la tesis de Kant sobre el ser, aquél nos dice: “Se

³ *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 414, ed. cit.

ha... exigido de la filosofía que ella no se contente más con interpretar el mundo y vagar a especulaciones abstractas, sino que lo que interesa es transformar prácticamente el mundo. Sólo que la así pensada transformación del mundo exige antes que el pensar se modifique, así como también detrás de la mencionada petición está ya una transformación del pensar".⁴ A continuación de este párrafo Heidegger cita la conocida undécima *Tesis sobre Feuerbach*: "Los filósofos han sólo interpretado el mundo de diferentes maneras, pero de lo que se trata es de transformarlo".

Esta tesis es una formulación muy sumaria del pensamiento de Marx. Este no ha tenido la menor duda que la transformación del mundo ha supuesto precisamente y supone siempre una mutación del pensar y de las circunstancias históricas. A este respecto nos dice: "La teoría en un pueblo es siempre alcanzada sólo en la medida en que ella es la realización de sus necesidades... No basta que el pensamiento impela a la realización, la realidad (*Wirklichkeit*), tiene que impelerse a sí misma hacia el pensamiento"⁵.

Para que ambas tareas adquieran efectividad, la acción que conduce a ellas debe ser radical. Según Marx "ser radical es asir el asunto en la raíz. La raíz, empero, para el hombre es el hombre mismo"⁶.

Si el hombre es como lo considera Heidegger, un mero "pastor del ser" y un simple auxiliar de la

⁴ *Kants These über das Sein*, loc. cit., pág. 274, ed. cit.

⁵ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, en Die Frühschriften*, pág. 218, Kröner Verlag, 1953.

⁶ Op. cit., pág. 216

historia —sin capacidad de decidir acerca de sus peripecias—, para que él llegue a pensar "lo digno de ser pensado" (el "ser") se requiere un cambio fundamental de las circunstancias en las cuales él se encuentra dentro del ámbito de una situación que escapa a su contralor. El tiene que transformarse y transformar su pensar mediante su propia acción, pues aunque impotente con respecto al total acontecer de la historia, él es la única raíz de esa acción autotransformadora.

CAPITULO XIII

LA PRAXIS EN HEIDEGGER Y EN MARX¹

A primera vista parecerá un tanto extraño y aventurado un paralelo entre Heidegger y Marx; entre un filósofo de inspiración ontológica —se trata del mayor filósofo contemporáneo— y el economista teórico y revolucionario práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente.

¹ Este capítulo es la síntesis de una conferencia pronunciada por el autor en 1933. — Heidegger en *Sein und Zeit*, en la interpretación del mundo circundante se orienta en la categoría de la instrumentalidad (*Zuhandenheit*), pero lo hace desde un enfoque analítico-ontológico y guiado por la preocupación solícita (*Besorgen*). Esto explicaría que prescindiera de toda valoración y no tenga en cuenta la praxis en el sentido de Marx. Este eslabón indispensable (Marx) en el análisis de un ámbito tecnizado y culturalizado, lo retoma Heidegger mucho después. Primero en *Brief über den "Humanismus"* (1946) con relación al fenómeno de la alienación (Hegel y Marx) y al hilo de "comunismo y americanismo" como experiencias elementales desde el punto de vista de la "historia del ser". Después, Heidegger interroga por el lugar de Marx en la filosofía

Pero tal extrañeza desaparece si pensamos que Marx no llegó al terreno candente de las luchas sociales sin antes haber sabido de vigiliias especulativas en el hogar del auténtico pensamiento filosófico. No se concibe el ideario de Marx sin su procedencia hegeliana, aunque la posición de aquél se oponga a la del filósofo máximo del idealismo alemán.

Además, donde la preocupación e inquietud del pensador apuntan al hombre en alguno de sus aspectos, y más aún, a la raíz existencial de la vida humana, como es también el caso de Marx, allí mismo estamos ciertamente sobre una de las rutas que conducen al hogar de nuestros más altos intereses, aquellos que no sólo no nos eximen de la elucidación filosófica, sino que a ésta perentoriamente la suponen y reclaman.

La filosofía —ha dicho Novalis— es propiamente la nostalgia, el deseo de estar en todas partes en su propia casa. En Marx esta nostalgia es desazón y consecuencia de la profunda rebeldía por la alienación y apatridad del hombre moderno, proscrito del hogar de su humanidad.

Indagar en qué coinciden las posiciones de Heidegger y Marx —antes de que el examen de las mismas justifique el paralelo— es poner nuestra reflexión en el camino que lleva hacia allí donde la llama hogareña de la filosofía arde con más fuerza: el hombre social y la historicidad de su drama humano.

Indagar en qué coinciden las posiciones de Heidegger y Marx —antes de que el examen de las mismas justifique el paralelo— es poner nuestra reflexión en el camino que lleva hacia allí donde la llama hogareña de la filosofía arde con más fuerza: el hombre social y la historicidad de su drama humano.

moderna, sin dilucidarlo. En 1958, en *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, plantea el problema de la apertura del pensamiento a la dimensión dialéctica, con referencia a la era atómica, al antagonismo por el dominio del mundo y a la amenaza de guerra nuclear; dentro de este contexto cita a Marx, valorando la idea de éste sobre la "historia mundial", como resultado de la producción del hombre por su trabajo. En 1962 (en *Kants These über das Sein*) considera incidentalmente, pero asignándole un lugar destacado, la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx, acerca de la tarea de "transformar el mundo", que también supone la de la mutación del pensamiento.

Heidegger parte del hombre existente y se propone —como tarea previa— dilucidar el fundamento concreto de la existencia. La sustancia de la estructura primaria del hombre es la existencia: su esencia su existir como *estar en el mundo*.

Vale decir que Heidegger comienza desinteresándose del hombre abstracto y ahistórico —del hombre anónimo— de los sistemas tradicionales, para afirmar el hombre concreto, tal como éste se comporta en la existencia cotidiana.

Con esta posición inicial el autor de *Ser y Tiempo* arroja por la borda —como peso inútil— una gran parte de la problemática filosófica tradicional, que venía gravitando como supuestos indiscutibles y necesarios del filosofar. Ante todo, desproblematiza el problema del conocimiento en su clásico planteamiento: un sujeto teórico y acósmico, sin mundo, situado frente a un objeto a conocer, objeto vaciado de todo significado subjetivo o mejor, existencial. Esta posición es una ficción gnoseológica. No hay tal escisión entre un sujeto cognoscente, sin mundo, y un objeto a conocer, sin relación con la existencia del cognoscente.

El hombre existente sólo infiere el ser y el sentido

del mundo mediante un contacto inmediato con éste; contacto que se verifica por un hacer y obrar. Este hacer y obrar del hombre existente, en la esfera de la *praxis*, precede a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible. El mundo de las cosas, del ente, de las cosas no existentes, es decir, cosas que no participan del carácter de la existencia humana, pero que son objeto de la actividad manual, todo este dominio es puesto en función de la esfera del sentido y del ser del mundo, inferidos mediante el hacer y obrar. Esto significa que el mundo de las cosas, de los objetos, sólo tiene un sentido reconocido y otorgado por la existencia humana.

No sólo el sentido, sino incluso la esencia o ser de las cosas residen en la utilización de éstas por parte de la existencia humana. El hombre experimenta su mundo, lo hace materia de vivencia únicamente en el obrar. La *praxis* determina la teoría, y no a la inversa, como pensaba casi toda la filosofía tradicional.

El hombre —como bien lo ha visto Heidegger— *existe* como teórico de la práctica. El mundo de los fenómenos es inferido, no por la consideración teórica, sino por la actividad amañal del hombre, actividad determinada por una actitud teleológica. Este hombre, que por una necesidad pragmática existencial, infiere y toma posesión de las cosas de su ámbito inmediato, es el *homo economicus* de Marx. Este nos ha dicho, en una de sus *Tesis sobre Feuerbach* (la II), que “la cuestión de saber si el pensamiento humano puede llegar a una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica.

Es en la práctica donde tiene el hombre que probar la verdad de su pensamiento”.

Heidegger coincide con Marx asimismo en su modo de comprender la historia. Para este último, la existencia humana es una existencia primariamente histórica. La historia es, según Marx, una categoría fundamental del ser humano. No otra es, ya en una dimensión estrictamente ontológica y definida, la interpretación de la historia —de la vida histórica— que nos ofrece Heidegger. La historia no es, para éste, una cosa pasada, una cosa que ha sido, sino que la historia existe en el hombre como su posibilidad fundamental. El sentido esencial de la existencia humana es su historicidad. Por historicidad de la existencia no se ha de entender que un sujeto acósmico, sin mundo, sea histórico por participar en la historia, sino el ente mismo que es el hombre, el que existe en el *estar en el mundo*. En razón de la estructura de este estar en el mundo, la existencia es siempre coexistencia.

Heidegger nos ha mostrado cómo a base y a partir del modo de ser del ente hombre, que existe históricamente, surge la posibilidad existencial de una inferencia, y comprensión expresa del dominio de la historia. La existencia, en el ente que es el hombre, no es temporal porque “está en la historia”, sino que, a la inversa, está en la historia, es decir, sólo históricamente existe y puede existir porque es temporal en el fundamento de su ser. Este es uno de los puntos cruciales en la problemática de Heidegger, al que se ha tratado de dilucidar en el capítulo III.

La actitud de la existencia cotidiana tiene un carácter práctico-teleológico. El mundo no constituye para el hombre una cosa presente que, desde una perspectiva teórica, llega a ser objeto de su consideración, sino que este mundo es inferido y descubierto como sustrato y complejo de sus preocupaciones de índole pragmática existencial. No se trata, para el hombre, de una interpretación teórica del mundo creado, sino de modificarlo, de recrearlo para apropiárselo conforme a una finalidad.

Sólo a partir de la amañalidad del instrumento, del manejo de éste en vista de las necesidades prácticas de la existencia, puede el mundo, como lo que materialmente está ante nosotros, ser conocido por el hombre. Este mundo es la resistencia que se ofrece al hombre como resistencia a su impulso de artesano. La necesidad de conservación de la existencia, o sea, el cuidado o preocupación solícita, hace que el mundo se imponga al hombre con un carácter de urgencia en relación a fines programáticos.

No otra es, para Marx, la actitud del hombre frente al mundo. En una de sus *Tesis sobre Feuerbach* (la XI) nos dice: "Hasta aquí los filósofos no han hecho otra cosa que *interpretar* el mundo de diferentes maneras. Pero de lo que trata es de *transformarlo*". Se explica, pues, que Marx encuentre plausibles, en algo fundamental, las ideas de Feuerbach desde que éste, impugnando la tesis de Hegel, afirma que es el ser el que determina a la concien-

cia y que las ideas son un producto de aquél, y no a la inversa. Para comprender la subversión a que, partiendo de la crítica de Feuerbach, Marx somete la tesis idealista de Hegel, veamos cómo Marx —antes de llegar a las nociones que encuentran ajustada formulación en las *Tesis sobre Feuerbach*— enfrenta la concepción hegeliana. Ante todo, el pensamiento marxista inicia una ofensiva crítica contra la filosofía hegeliana del espíritu. Este había recluso, por así decir, la dialéctica de la vida histórica en una serie de elementos espirituales, diluyéndola de este modo en el proceso abstracto de la idea, Marx rescata la dialéctica de tal reclusión y, tras infundirle vida concreta, la traspone a la serie de las realidades históricas. "Para Hegel —escribe Marx en el prefacio de la segunda edición alemana de *El Capital*—, el proceso mental, del que llega a hacer un sujeto independiente bajo el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, la cual sólo es su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material, transpuesto e interpretado en la cabeza del hombre." Así, la dialéctica es introducida en el interior del cuerpo social, y se transforma en un proceso temporal henchido de realidad, de la realidad de las terribles y perentorias contradicciones sociales. De modo que, en Marx, la dialéctica deviene el proceso vivo de un movimiento social de proyecciones revolucionarias.

Heidegger, en trance de determinar la realidad, nos habla de la *situación* o estado en que respecto a ella se encuentra la existencia. Trata, pues, de enfocar la realidad a partir de las estructuras exis-

tenciales del hombre. La existencia humana es la "condición óptica de la posibilidad de descubrir cosas", cosas con las que el hombre se encuentra en el modo de ser de la "situación" en el mundo. Esta noción heideggeriana juega un papel de importancia en el análisis del mundo circundante de la existencia humana y del modo como ésta se relaciona pragmáticamente con las cosas de tal ámbito.

En el pensamiento de Marx está presente —aunque no explícitamente formulada— la idea de una situación o estado fundamental de la existencia en relación con su mundo inmediato y cotidiano. A Marx le interesa, ante todo, determinar y justificar la posibilidad histórica de una acción radical, acción de la que debe necesariamente surgir una nueva realidad, una nueva estructura social como realización del hombre en su ser total. El interés por esta posibilidad histórica es la *situación* fundamental del pensamiento marxista. El hombre histórico es el soporte y portador de esta situación. De aquí que, para Marx, la historia sea una categoría fundamental de la existencia humana.

La acción radical, postulada por Marx como necesaria resultante de la situación histórica peculiar de la existencia, deviene, en virtud del impulso transformador que a ésta anima, acción revolucionaria de clase. (Por la situación económica de su existencia en el ámbito histórico sólo una clase, la proletaria, tiene la posibilidad y la necesidad de esta acción revolucionaria.) Desde que esta acción tiende a abrir el camino a una nueva realidad como

realización del hombre en su ser total, ella posee por fuerza una unidad histórica.

Toda acción, sin duda, es un esfuerzo humano que tiene por resultado una modificación de las circunstancias en medio de las cuales el hombre está situado, y las que, a la vez, constituyen su mundo inmediato y cotidiano, el contorno social de su existencia. Pero cuando la acción es radical, en el sentido de Marx, que es decir en un sentido esencialmente histórico-social, ella transforma no sólo las circunstancias sino incluso al hombre situado en medio de ellas, vale decir, a la existencia humana misma, activa en medio de y frente a tales circunstancias o estados. En una palabra, la acción radical transforma y modifica la raíz misma de que se nutren esas circunstancias y en función de la cual éstas son tales y tienen un significado pragmático existencial. Por eso Marx ha podido hablar de la posibilidad histórica de una nueva realidad como realización del hombre total; en un suelo histórico removido por la acción radical, la raíz que es el hombre mismo se transforma históricamente.

Marx nos dice —en *Ideología alemana*— que "la coincidencia de la variación de las circunstancias y la actividad humana sólo puede ser concebida y racionalmente entendida como práctica revolucionaria". Aquí despunta otra característica o dimensión en la posición marxista. De aquella coincidencia resulta evidentemente una modificación de la realidad histórico-social. Entonces la práctica revolucionaria sobrepasa la existencia humana individual. Sin

duda el hombre es quien ejercita aquella práctica, pero no solo.

Marx afirma en la XIII de sus *Tesis sobre Feuerbach*: "La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que dan ocasión a que la teoría devenga misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica". Por este carácter de la *praxis* humana, ésta puede modificar la realidad histórica, el mundo de las circunstancias humanas. De la situación de la existencia en medio de sus circunstancias es portador, para Marx, el hombre histórico. Pero el hombre histórico —agente de la acción radical— no se presenta como individuo aislado, sino como hombre entre hombres, en un ámbito circundante constituido por las circunstancias existenciales, grávidas de posibilidades pragmáticas teleológicas. El hombre histórico por sí mismo es un ser "*dependiente*" que, según Marx, pertenece a un "gran todo".

Es precisamente una de las comprobaciones fundamentales de Heidegger que el existir es un existir con otros, un *coexistir*. Estar en el mundo es la estructura originaria de la existencia humana. A base de esta estructura, existencia es siempre coexistencia. De aquí que el mundo de la existencia sea el mundo de los contemporáneos. Porque la existencia, como estar en el mundo, es esencialmente un coexistir, su acaecer —nos dice Heidegger— es un acaecer con otros, un *coacaecer* determinado como *destino*. "Con esto —agrega Heidegger— designa-

mos el acontecer de la comunidad, del pueblo"¹. El destino de la existencia "en y con su generación determina su pleno y peculiar acaecer"².

Heidegger rompe resueltamente con los postulados filosóficos que mantuvo incólumes todo el idealismo moderno. Este hizo de un sujeto acósmico, sin mundo, la sustancia pensante. El yo era para el idealismo la base de la filosofía. Heidegger disuelve la sustancia pensante —erigida por el idealismo— en las estructuras de la existencia, reduciéndola a mero momento inmanente de ésta. Destruye así la supremacía del yo, en torno a la cual se había centrado toda la filosofía moderna en sus grandes direcciones. "La sustancia del hombre —nos dice— no es el espíritu como la síntesis de cuerpo y alma, sino la existencia"³. El punto de partida de la filosofía de Heidegger, ahincado en la determinación del ser de la existencia humana en relación a su mundo circundante, o sea, en el análisis de las circunstancias existenciales cotidianas, implica, pues, una radical ruptura filosófica con la tradicional posición antimaterialista y humanista liberal de las épocas anteriores.

Sólo en este punto de partida de su filosofar coincide Heidegger con Marx, es decir, en la manera de comprender y determinar la esfera pragmática cotidiana de la existencia. Esta existencia, en ambos pensadores, se relaciona con las cosas, no teóricamente, sino de modo práctico teleológico. Pero, en

¹ *Sein und Zeit*, pág. 384.

² Op. cit., pág. 335.

³ Op. cit., pág. 117.

Heidegger, la determinación del ser de la existencia humana en la esfera de la cotidianidad no es propósito último de su filosofar. La analítica de las estructuras de la existencia no es, para Heidegger, un *terminus ad quem*, sino una necesaria preparación para el planteamiento y discusión del problema ontológico, de la interrogación por el ser. La existencia, el análisis de las circunstancias que definen su ámbito cotidiano constituye sólo un puente que conduce a la ontología, a la especulación metafísica. Esta existencia, centrada en el cuidado, en la preocupación solícita, en el comercio con el instrumento manual, es sólo el trampolín pragmático desde el que el hombre, impelido por la pre-ontológica comprensión del ser, da el salto de la trascendencia.

CAPITULO XIV

LA DIALECTICA COMO DIMENSION
PLANETARIA

Lo que Heidegger llama la "esencia de lo histórico en el ser" cobra pleno significado en un ámbito planetario. De ahí la necesidad de un pensamiento apto para comprender el antagonismo que caracteriza la situación universal del hombre en el inicio —y apogeo— de la era nuclear.

Desde 1958, año de que data su medular trabajo, *Grundsätze des Denkens* (aparecido en el *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, N° 163), Heidegger ha efectuado en su problemática un desplazamiento de más de un cuadrante. Al final de este ensayo fundamental aparece definida la meta que él mismo tiene en vista. Según tal finalidad, la reflexión sobre el pensar adquiere únicamente su sentido auténtico si en lo esencial y en todas partes tomamos el pensamiento como lo que determina

nuestro ser en tanto que acaecer histórico. Este pensar como acaecer que se historializa y que signa y moviliza la historia mundial no es de hoy, es decir no es actual de manera periférica o sea calendárica, sino que es pensamiento de siempre, y no proviene de un mero e inmediato pasado. Este pensar, el que memorializa viejos pensamientos, llega hasta nosotros de lo que nos es más próximo, y de lo cual no nos percatamos porque creemos que aquello que más atañe de manera particular a nuestro ser, es sólo lo que llamamos actual, lo que tiene valor de "presente".

Heidegger al comienzo de su filosofar consideró la dialéctica como la perplejidad del filósofo, lo que era en él una recusación de la dialéctica. Pero su pensamiento último reconoce en ésta una dimensión más alta del pensar.

En este capítulo expondremos lo medular del significativo trabajo de Heidegger, permitiéndonos sólo algunas ligeras interpretaciones y aclaraciones terminológicas³.

Merced a la tarea cumplida por los grandes pensadores del idealismo alemán, Fichte, Schelling, Hegel, tarea preparada e influida inicialmente por el esfuerzo de Kant, el pensar se torna apto para descubrir otra dimensión, en cierto sentido más elevada, pero propia de sus posibilidades. El pensar de manera metódica y consciente se torna dialéctica.

³ Toda aclaración, explicación y observación complementarias de nuestra parte irán entre corchetes.

[Kant considera la dialéctica como una "lógica de la apariencia", es un antecedente negativo. En la *Crítica de la razón pura*, bajo el título "La dialéctica trascendental" analiza los "razonamientos ilusorios", la "ilusión dialéctica" y nos dice que es permitido "tener por la misma cosa el fenómeno y la apariencia"¹. Distingue tres apariencias, lógica, empírica y trascendental o dialéctica, siendo esta última la que proviene de la naturaleza misma del espíritu humano en la medida en que éste trata de ir más allá de toda experiencia posible. En la dialéctica de Hegel, en su fundamentación y estructuración han influido las antinomias kantianas, por vía indirecta, a través de la dialéctica de Fichte y de Schelling.]

También en el ámbito de la dialéctica se mueve, impregnada por su hondura inescrutada, la reflexión poética de un Hölderlin y de un Novalis. Pero el desarrollo teórico-especulativo de la dialéctica, en el círculo de su entera realización, tiene lugar en la *Wissenschaft der Logik*, de Hegel.

[Para Hegel, "el pensar como entendimiento (*Verstand*) se detiene en la determinación fija y en la diferencia de la misma con relación a otras determinaciones; una tal abstracción limitada vale para el entendimiento como subsistente y siendo para sí. El momento dialéctico es levantar (y conservar) tales determinaciones y convertirlas en las opuestas"². Para comprender el desarrollo de la dialéctica en Hegel, debemos tener en cuenta el antecedente

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, págs. 244-246, Immanuel Kant's Werke, Bd. III, ed. Cassirer.

² *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Ersten Teil, pág. 105, ed. Lasson, Leipzig, 1920.

inmediato en Fichte. En el tercer principio de la *Doctrina de la ciencia*, la contradicción es pensada por Fichte como una unidad. "La forma del todo —escribe— no es nada más que la forma de los principios singulares pensados en uno solo"³. La forma de la identidad de lo que es esencialmente opuesto y de su superación real puede ser designada como dialéctica. Lo nuevo que Hegel encuentra ya formulado por Fichte es la importancia de la negación, o sea que también lo negativo deviene lógicamente un momento de lo positivo. Fichte explica la función de lo *antitético* y *sintético*. Lo que orienta, en cambio, a Hegel es la consigna que se resume en la expresión "idéntico y antitético".]

El pensar penetra en la dimensión y en la órbita que va a describir la dialéctica en una situación que debemos llamar histórica, y este hecho tiene la apariencia de encontrarse detrás de nosotros. Tal apariencia continúa vigente debido a que nos hemos habituado a pensar el acaecer (*Geschehen*) de manera historiográfica. En la medida en que nos representamos la historia (el acaecer) como historiógrafos ella se nos presentará como un *Geschehen* que tiene lugar dentro de la sucesión de lo que designamos antes y de lo que viene después. Así nuestro presente (*Gegenwart*) se intercala en lo que acaece, y hacemos el cómputo del pasado partiendo del presente, y este es la base de nuestra cuenta. La imagen historiográfica (*historische*) de la historia

³ *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, pág. 36. J. P. Fichte, Werke, Bd. I, ed. F. Medicus, Leipzig.

(*Geschichte*) como mera sucesión de hechos nos impide comprender que la verdadera historia en su sentido esencial, es siempre presente, presencia (*Gegenwart*). Por presente no entendemos lo que indiferentemente está allí, en un momentáneo *ahora*, sino que lo que llamamos presencia (*Gegenwart*) y viene a nuestro encuentro, es lo que espera a que nos abramos a él o nos tornemos herméticos ante él. Lo que nos espera, y viene a nuestro encuentro, hacia nosotros, es, bien pensado, el porvenir (*Zukunft*). Lo que esperamos impera al presente (*Gegenwart*) en tanto que exigencia (*Zumutung*) concerniente al ser del hombre. Este, al acoger eso que esperamos y favorecerlo, lo sitúa en una determinada disposición, y por ello el hombre está al tanto del porvenir (*Zukunft*) por el cual él ya ha sido captado. El pasado liberador —lo que hace tradición— viene hacia nosotros como *porvenir*, como adviniente. Sólo puede futurizarse lo que viene cargado de pasado, de la exigencia inicial que impele a su ser a desplegarse. Lo efectivamente histórico, la historia propiamente dicha, es acaecer, advenimiento (*Ankunft*) de lo que no ha perimido, es decir, de lo que no ha dejado de ser. Para la historiografía (*Historie*), como ciencia, la historia, resultado del cómputo historiográfico, es sólo lo pasado, y lo que llama presente es lo *actual*, y este es definitiva privación de porvenir. Absorbidos por lo historiográfico, sólo muy raramente encontramos un acceso a la historia como acaecer (*Geschehen*). El cómputo historiográfico de la *actualidad* planetaria se traduce en su manifestación periodística, radial,

televisiva y en *pocket books*. Son "acontecimientos" que es absurdo negarlos o propugnarlos mediante la propaganda. También designamos acontecimiento, acaecer histórico al hecho que el pensar haya penetrado en la dimensión de la dialéctica. Se habla de dimensión de la dialéctica en analogía con lo espacial, que posee tres dimensiones, hecho para nosotros familiar. Si tenemos en cuenta la limitación de que es susceptible el espacio, la dimensión es el dominio de lo que llamamos medida. Esta otorga y efectúa la apertura de un dominio, y en éste está la medida, adquiriendo ésta su peculiaridad. Cuando se dice *dimensión* de la dialéctica con relación al pensamiento, no sólo se indica el ámbito en que éste se mueve, sino también lo cualitativo del mismo y su forma de progresión.

En el decurso de la historia de la metafísica, el pensamiento llega a ser dialéctico y adviene a un ámbito cuya apertura le permite delimitar su propia esencia. Merced a y por medio de la dialéctica el pensamiento conquista el dominio dentro del cual él puede pensarse a sí mismo. Sólo en la dimensión de la dialéctica se clarifica enteramente el pensamiento como reflexión acerca de sí mismo. Pertenece ya al acaecer histórico mundial que el pensamiento occidental y europeo haya advenido a la dimensión de la dialéctica, la que desde Platón le estaba destinada. La consecuencia de este hecho fundamental es que se ha dado la posibilidad de determinar las leyes del pensamiento de acuerdo a un canon más esencial merced precisamente al ingreso del pensamiento en la dimensión de la dialéctica. Es así como

en el horizonte de la dialéctica los principios fundamentales del pensar cobran un nuevo significado, modifican su forma y su alcance. Por ejemplo, como Hegel lo ha aclarado perfectamente, el principio de identidad en su expresión positiva $A = A$ no es nada más que la expresión de una tautología vacía, pero él no podría enunciar lo que efectivamente enuncia, si él no implicase algo más que la mera identidad abstracta. El consiste realmente en la unidad de la identidad con la diferencia, y en esta unidad radica su verdad completa. De ahí que Hegel afirme: "En la forma de este principio, en el que es expresada la identidad, hay más que la simple y abstracta identidad con la diferencia, y en esta unidad radica su reflexión, en la que lo otro se presenta sólo como apariencia, como un desaparecer inmediato" ⁴. Según Hegel, todo lo que es, lo existente, tiene la contradicción como fundamento. En su *Lógica* grande enuncia: "*Todas las cosas son en sí mismas contradictorias* y, por cierto, en el sentido que este principio con respecto a los restantes, expresa más bien la verdad y la esencia de las cosas. . . Habría que tomar la contradicción por lo más profundo y esencial. La identidad frente a ella es sólo la determinación de lo inmediato simple, del ser muerto; pero la contradicción es la raíz de todo movimiento y toda vida, y sólo en la medida en que algo tiene en sí mismo la contradicción, se mueve, posee impulso y actividad" ⁵.

⁴ *Wissenschaft der Logik*, 2 Bd., pág. 31, ed. Lasson, Leipzig, 1923.

⁵ *Op. cit.*, 2 Bd., pág. 58.

Hay en el este puro movimiento de lo

[Vinculado intrínsecamente con la contradicción y su carácter esencial es el conocido pensamiento de Hegel, enunciado en el "Prólogo" de la *Fenomenología del Espíritu*: "La vida del espíritu no es la vida que teme a la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que soporta la muerte y en ella se mantiene. El espíritu gana su verdad sólo en tanto él se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento"⁶.]

Cuando hablamos de la dialéctica parece que hubiese un apremio en destacar la existencia del materialismo dialéctico. A este se lo considera como una *Weltanschauung*, y se la define como una ideología. Comprobar esto significa haber hecho abandono del camino de la meditación, en vez de reconocer que la dialéctica es actualmente una realidad planetaria, tal vez la única realidad de alcance mundial. La dialéctica de Hegel es uno de esos pensamientos que "mueven el mundo". El pensamiento dialéctico es igualmente poderoso cuando el materialismo dialéctico se transforma en un objeto de fe o se lo considera refutado o se lo pretende refutar. Se dice y afirma que sobre la base de una "confrontación" y pugna de "doctrinas" se ha iniciado la lucha por el dominio y gobierno del mundo. Detrás de esta lucha, empero, hay otra en la que el pensamiento occidental está involucrado y es la lucha de éste consigo mismo. Su última victoria es el hecho decisivo que este pensamiento ha desintegrado el átomo, obligando a la naturaleza a liberar su energía oculta

⁶ *Phänomenologie des Geistes*, págs. 29-30, ed. Hoffmeister, Meiner Verlag, Leipzig, 1949.

y todopoderosa. Quizá podamos aún experimentar, percatándonos de la oportunidad que ello significa, el poder (*Gewalt*) que entraña tal pensamiento que, en virtud de su esencia, supera todo posible *quantum* de energía atómica.

[Es altamente significativo el reconocimiento por Heidegger del influjo y proyección mundial del pensamiento dialéctico, y ello denota un gran viraje en la última etapa de su problemática. Esta es la etapa de la vuelta (*die Kehre*), la del viraje, que tiene dos instancias sucesivas: la referida a la técnica, dependiente de la "constelación del ser" (de la que, a su vez, depende la existencia o no existencia de un Dios y, en el primer caso, de que éste esté "vivo" o "muerto"), y la de la apertura de la dialéctica. Que el materialismo dialéctico haya devenido "ideología" en algunos países socialistas que han puesto en práctica el "comunismo" institucional se explica por el fracaso de éste debido al dogmatismo y falta de visión histórica de los elencos gobernantes. Marx ha señalado perfectamente —en *Deutsche Ideologie*— el sentido peyorativo que asume la *ideología* como "falsa conciencia". El vigoroso impulso y difusión adquiridos por la dialéctica materialista se explica por los grandes hechos del acaecer histórico desde el fin de la primera guerra mundial. No cabe duda que la dialéctica es uno de esos pensamientos que están influyendo y orientando la marcha del mundo. Heidegger se refiere expresamente sólo a la dialéctica de Hegel. Por cierto que Hegel nos ha dado la forma universal de toda dialéctica, pero sobre la base de ésta y mediante su inversión hacia

la vertiente del acontecer real, es la dialéctica materialista de Marx la que está actuando como palanca transformadora del mundo. Nos parece que Heidegger pasa por alto o no lo tiene en cuenta suficientemente que la Revolución de Octubre de 1917 ha convulsionado —e influido profundamente en sus pueblos— todo el Occidente y Oriente, operando en una escala hasta entonces sin precedentes un despertar y una activación en muchos países del mundo de ideales de justicia social y de libertad. Aquel acontecimiento histórico ha actualizado y vigorizado el pensamiento dialéctico, y le ha dado una formulación bien concreta y eficiente en la praxis. Aunque Heidegger, en este aspecto fundamental, no menciona el nombre de Marx, implícitamente al consignar el influjo y difusión del materialismo dialéctico (y en consecuencia del materialismo histórico) se refiere a él.]

Más fuerte que la energía de la naturaleza es el pensar (*das Denken*) del que depende un pensamiento (*ein Gedanke*) cuando explora la naturaleza con la finalidad de obtener de ella la energía atómica, desintegrando la materia.

[Sin duda, el pensamiento tiene prioridad porque es energía que podemos llamar primaria, y en este sentido se lo puede llamar más poderoso que las restantes clases de energía. Esto condice perfectamente con la definición de Planck: "Energía representa el trabajo que puede ser hecho por fuerzas que actúan sobre la materia".]

Tales pensamientos no son un producto de nuestro entendimiento de seres mortales sino que, a la

inversa, es el entendimiento (el intelecto) que es reclamado y puesto en actividad por esos pensamientos, para que él responda a la exigencia de éstos o se rehuse a ella. La energía atómica ha sido forzada por el pensamiento a manifestarse. Ella es el objetivo de un cálculo y de un procedimiento llevados a cabo por una técnica científica cuyo fundamento teórico se llama física nuclear. Pero que ésta haya logrado forzar a la naturaleza de esta manera y con tal consecuencia es un hecho metafísico. Porque la energía atómica es forzada por el pensamiento a manifestarse, la naturaleza se revela como un potencial de energía, como inexhaustible reservorio de fuerza.

[No ha sido necesario ir más allá de la física e invocar la meta-física, o lo que tradicionalmente se considera una disciplina situada más allá de lo físico, para desintegrar el átomo sino penetrar en ella y mediante el procedimiento técnico-operativo de la física nuclear, partir el átomo (fisionarlo). De acuerdo a los fundamentos aportados por el materialismo dialéctico, y según las conclusiones formuladas por el eminente físico y especialista en mecánica cuántica, profesor Mijail E. Omelianovski, el átomo es un sistema compuesto de un núcleo de carga positiva y de electrones de carga negativa, que se mueven conforme a leyes cuánticas. El átomo no sólo posee estructura, sino que asimismo la posee su núcleo. Hay una multitud de especies de partículas elementales, las que constituyen la base de la materia que hoy conocemos. En el mundo subatómico las partículas elementales existen propiamente

como tales, y también las antipartículas, o sea, sus antípodas. La noción de la integralidad de los conceptos corpusculares y ondulatorios en la teoría cuántica es filosófica, es la aplicación del principio dialéctico de la unidad de los contrarios. Ya las palabras de Planck nos aclaran, sin enunciarlo directamente, que la hipótesis corpuscular y la ondulatoria de la luz “están recíprocamente contrapuestas como dos combatientes cuyas fuerzas se equilibran”, y agrega que “desde un punto de vista más alto” cabe indicar las ventajas así como la unilateralidad de cada una de ellas. Con razón afirma Omelianovski que actualmente ese punto de vista más alto ha sido alcanzado por la electrodinámica cuántica⁷. De modo que, para él, “la solución de la contradicción entre corpúsculo e imagen de la onda en el comportamiento del objeto atómico consiste en concebir las propiedades del corpúsculo y de la vida del objeto atómicos como una unidad de oposiciones”⁸.]

El proceso del pensamiento dialéctico es el despliegue esencial en todo el terreno universal de la totalidad de los objetos, esto es, en el dominio de lo que, en acepción moderna, llamamos *ser*. De ahí que detrás de la “confrontación de doctrinas” existe un antagonismo que implica la lucha por el dominio del mundo. Esta pugna entraña el peligro siempre inminente de la guerra termonuclear entre las po-

⁷ “La física contemporánea y el materialismo dialéctico”, capítulo de *La dialéctica de las ciencias de la naturaleza inorgánica*, Moscú, 1964.

⁸ *Die Idee des dialektischen Widerspruch in der Quantenphysik* en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, pág. 49, 13 Jahrgang, Nº 1, 1965.

tencias monitoras que hasta el presente eran los factores decisorios en aquel antagonismo. Y es ante esta encrucijada dramática que se plantea la alternativa —en el supuesto de que los seres pensantes pudiesen ser aniquilados por la energía atómica desencadenada por la guerra—: ¿Qué es más poderoso, la energía de la naturaleza técnica y nuclearmente corporizada, o el pensamiento? Y puesto que ambos términos de la disyunción constituyen un mismo todo, cabría preguntar si a ninguno de los dos se le puede reconocer prioridad. ¿Queda aún algo cuando todos los mortales, todo hombre, son eliminados de la superficie del planeta?

[Heidegger piensa en la amenaza de la guerra termonuclear, suspensa sobre la humanidad. Este peligro asume, para él, caracteres catastróficos. Sin duda, el enfrentamiento de las dos potencias en pugna por el dominio del mundo ha entrañado en cierto momento un grave peligro, por disponer ambas de un copioso arsenal de bombas A y bombas H. Respecto a esta trágica posibilidad, Heidegger nos dice: “Porque donde el producto de la técnica (*Gestell*) domina, hay, en supremo sentido, peligro”⁹. Empero en el verso de Hölderlin, que cita, está dicho:

“Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch”.

(Pero donde hay peligro, aumenta lo que también salva”).

⁹ *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, pág. 39, Tübingen, 1954.

Pensamos que la salvación no vendrá de un Demiurgo benefactor preocupado por la suerte de la actual humanidad, ni de un *Deus absconditus*, sino que lo que tratará de evitar la guerra termonuclear es el temor recíproco de ambas potencias tecnócratas y tecnólatras en pugna; ambas saben que tal emergencia bélica puede acarrearles su propia destrucción. Además, ellas ya han dejado de tener el monopolio de las armas nucleares. Otras potencias las poseen. Asimismo, los pueblos de Oriente constituyen actualmente un factor decisivo en la compleja ecuación de la política internacional. Sobre todo China Popular, como líder de los pueblos del tercer mundo, o mejor dicho, segundo mundo, no teme a la guerra termonuclear, y su enorme potencial demográfico es también un arma. Los pueblos de Oriente, en realidad, se están preparando para el enfrentamiento planetario con las sociedades opulentas (para las minorías) de Occidente. El peligro de destrucción puede ser quizá superado por la humanidad actual. Pero él se cierne —y no en forma de catástrofe subitánea, como piensa Heidegger— para la humanidad llamada a vivir en las cuatro próximas décadas, o sea alrededor del año 2000.

Consideremos escuetamente el albur, consignando los datos estadísticos suministrados en 1967 por la O.N.U. El problema reside en el hecho que la necesidad de energía en el mundo se duplica cada década, en tanto que las fuentes primarias de energía clásica disponibles no están distribuidas de modo uniforme, y, en muchas regiones, algunas están casi agotadas y otras en vías de agotarse. Es ya bien sa-

bido que la liberación de la energía atómica, que prepara la tercera revolución técnico-científico-industrial (hoy en marcha) ha planteado sobre una nueva base el problema de la agudización de la necesidad de energía en el mundo a fines de este siglo y principios del próximo. Según aquellas estadísticas de la O.N.U. estamos ante la perspectiva que dentro de los próximos cuarenta años se duplique la población terráquea. Como consecuencia de este hecho el aumento en gran escala de la producción de energía se ha tornado para el desarrollo económico de la vida moderna un objetivo insoslayable. De los cálculos basados en aquellos datos, si las reservas mundiales de carbón fuesen utilizadas de modo intensivo como fuentes de energía, ellas sólo bastarían aproximadamente hasta el año 2040. Ya van dejando de ser rentables como fuentes de energía el petróleo y los gases naturales con todas sus diversas aplicaciones en la petroquímica. De la electricidad que se consume por año, las fuentes hidroenergéticas apenas cubren un total del dos por ciento (2%). La producción de electricidad por medio de la energía eólica, solar, geotérmica o de los mares se halla en un estado experimental incipiente; hasta ahora la exploración de las plataformas submarinas, a pesar de haber sido intensificada, no han dado resultados apreciables. Todos estos hechos subrayan el interés y la importancia vital por el potencial que puede proporcionar la energía nuclear. Ateniéndonos a las estadísticas de la O.N.U., éstas demuestran que la energía que proporcionan las centrales nucleares va a tener en el

quinquenio 1970-1975 un índice, aproximadamente, del 11 % de acuerdo al total de la potencia instalada; y ese índice alcanzará cerca del 17 % del total en el quinquenio 1975-1980. Tomando en cuenta sólo la situación de Europa occidental, los datos a considerar son los siguientes: el aporte de las centrales nucleares en la total producción de electricidad aumentaría del 8 % en 1970 al 30 % en 1980, y en 1985 hasta el 41 %. Estos números nos dicen de la apremiante necesidad para la humanidad del futuro casi inmediato de lograr el acceso a la utilización de la energía nuclear con fines pacíficos como condición del desarrollo económico y del avance técnico para la sobrevivencia de una sociedad industrial capaz de asegurar el bienestar de sus miembros. Pero producir "átomos para la paz" es indelimitable del proceso para producir el elemento primario de la bomba atómica. De modo que los Estados —ya que la energía nuclear es bivalente, como energía destructiva y fuerza para el progreso social— deben decidirse, y la opción es de apremio, por el aprovechamiento pacífico de la energía atómica. Por lo demás, es ya de prever que el fin de la civilización científico-técnica-industrial, si sobreviene, no será súbitamente catastrófico, sino de lenta agonía. Aunque todos los Estados se resuelvan a producir átomos para el progreso y bienestar de la sociedad, el simple hecho de que el elemento primario para tal producción —el uranio— es raro y escaso, y por consiguiente, si agotadas las demás fuentes de energía, no se pudiese disponer de la energía atómica en la cantidad necesaria y no existiesen sucedáneos

del uranio para producirla, la civilización industrial entraría en crisis, en una *impasse* de muerte. Los países altamente industrializados se convertirían en un inmenso museo de fábricas fuera de funcionamiento y de automotores paralizados. Pero no cabe lloriquear ni desgarrarse las vestiduras por lo que pueda ocurrirle a la humanidad del futuro. Basta a los científicos y filósofos con lo que le está pasando a ésta. "Las civilizaciones son también mortales".]

Marx, en *Deutsche Ideologie* y en otros escritos póstumos, explica cómo los individuos singulares se liberan de las diferentes vallas nacionales y locales mediante la producción incluyendo también la espiritual, y así se transforma la historia en historia universal. A este respecto enuncia Marx —y Heidegger lo cita—, que "todo lo que se designa la historia mundial no es nada más que la producción del hombre por el trabajo humano en tanto que devenir de la naturaleza del hombre". Aunque muchos rechacen esta interpretación de la historia mundial y la idea del ser del hombre que está en su base, no cabe negar que la técnica, la industria y el comercio determinan hoy preponderantemente, en tanto que trabajo y resultado de la producción propia y espontánea del hombre, toda la realidad de lo real. En la citada frase de Marx —y sabiendo de la dimensión en que se mueve el pensamiento de éste— la palabra "trabajo" no significa una mera actividad y su resultado computable, sino que ella es pensada en el sentido hegeliano de trabajo. Este es concebido por Hegel como un rasgo esencial del proceso dialéctico

por medio del cual se desenvuelve el devenir de lo que se considera real.

[Es que el trabajo que únicamente reconoce Hegel es el trabajo espiritual; el trabajo efectivo del hombre es sólo un momento de este trabajo espiritual. Para el espíritu, el "trabajo, el que él realiza como verdadera historia, es llevar adelante por sí mismo el movimiento, la forma de su saber"¹⁰. En definitiva, considerándolo como principio filosófico fundamental y generador de estructuras históricas, Hegel entiende el trabajo, en cuanto que es trabajo humano, como un momento del trabajo del espíritu absoluto. Este nos dice que "el espíritu aparece aquí, pues, como el maestro de obras (*Werkmeister*) y su hacer mediante el cual él se produce a sí mismo como objeto, pero que aún no ha aprehendido la idea de sí, es un trabajar de la misma especie del instinto, como el de las abejas que construyen sus alvéolos"¹¹.]

Porque Marx, al contrario de Hegel, no ve la esencia de la realidad en el espíritu absoluto que se aprehende a sí mismo, él se coloca en una oposición extrema con respecto a Hegel. Vida y dominio de la realidad es el resultado de un proceso de trabajo, en cuanto que éste es trabajo dialéctico o sea pensamiento, desde que lo efectivamente productivo de toda producción es siempre el pensamiento, ya lo consideremos como pensamiento especulativo de proyección metafísica, o como pensamiento cientí-

¹⁰ *Phänomenologie des Geistes*, pág. 559, ed. Hoffmeister. Meiner, Leipzig.

¹¹ Op. cit., pág. 486

fico-técnico o como una esquemática simbiosis o mezcla de ambos.

[La lógica ontológica de Hegel y la etapa de la historia de la metafísica que él troquela como autoconciencia absoluta, elevada a principio del pensar, compendian el aspecto que podemos llamar metafísico en el pensamiento dialéctico de Hegel. Marx está en radical oposición a la concepción hegeliana del espíritu absoluto. A éste lo sustituye por el hombre real y objetivo como verdadero sujeto, y por ello él no queda dentro de la órbita de "la metafísica de Hegel". Este, al tratar el problema del trabajo no tuvo en cuenta el proceso de la objetivación de lo subjetivo en el esfuerzo del hombre por exteriorizarse en el trabajo y en el producto de éste. El pensamiento y el esfuerzo del hombre no proporcionan ciertamente una información directa acerca de ello. Desde que la ideología y convicciones del hombre no son manifestaciones materiales, y únicamente pueden ser aprehendidas indirectamente a través de las formas en que ellas se exteriorizan, es necesario tener en cuenta el proceso de objetivación de lo ideal, de las formas en que se concreta el trabajo en la producción material. Analizar estos factores es lo que hizo Marx. Una de las formas que asume, desde vieja data, la "superación de la metafísica" es la adopción del pensamiento dialéctico y su metodología. La dialéctica no conoce, ni reconoce, las formas fijas de las cosas y del pensar a que se aferra la metafísica. Las formas ya fijadas, inamovibles y escuetamente limitadas entre sí desaparecen del horizonte que ha

abierto el pensar dialéctico. La última posición de Heidegger, la apertura de su pensamiento a la dimensión de la dialéctica es, desde otro punto de vista que los anteriormente adoptados por él, otra forma de superación de la metafísica. Heidegger ya había enunciado: "El caso de la verdad del ente acaece necesariamente y por cierto como acabamiento de la metafísica"¹². Para él la metafísica es una fatalidad de la historia occidental europea porque consigna al hombre a permanecer en medio del ente (o de los entes) sin revelar la escisión de ente y ser y permitirle así la interrogación por la verdad del ser. En este sentido, Heidegger nos dice: "La metafísica es en todas sus formas y estadios históricos una única pero quizá también necesaria fatalidad de Occidente y la suposición de su dominación planetaria"¹³. En virtud de la metafísica, según Heidegger, él está consignando no sólo al ente, sino que su precipuo avatar, la técnica, crea constantemente nuevos entes, que se van adueñando del hombre y amenazan frustrar sus posibilidades humanas.]

La exposición clásica de la doctrina de las leyes del pensar (*Denkgesetze*) las presenta como si estas fuesen evidentes por sí mismas y su valor absoluto reconocido universalmente. Pero no es así. La fuente de los principios es lo que, para nosotros, se ofrece como secreto. A partir de Hegel, por obra de su interpretación dialéctica del pensamiento, esos prin-

¹² *Ueberwindung der Metaphysik*, pág. 72, en *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, 1954.

¹³ *Op. cit.*, pág. 77.

cipios han perdido la forma y la función que se les había asignado. Es decir, esos principios, tal como ellos encontraron formulación en la lógica —lógica formal—, han perdido su validez. Además, "el" pensamiento no existe en ninguna parte. No es una hipótesis sagrada, no existe fuera de la vigencia funcional que le confiere la actividad del pensar. El pensamiento no es primariamente objeto de los principios del pensar, sino sujeto. *Principios del pensar* es un genitivo subjetivo, pero también ellos, porque conciernen al pensamiento, son objeto. De modo que el genitivo que ostenta aquella expresión es asimismo un genitivo objetivo.

La dialéctica torna problemáticas las leyes del pensar en su enunciado corriente. Los principios del pensar tienen un asiento, un asilo. ¿Serían ellos, como dice Hegel, un refugio seguro para el pensamiento? ¿Acaso necesitan un asilo que los ponga a cubierto, para mantener su validez y no ser desvirtuados? Se plantea el problema del origen de las leyes del pensar. Su lugar originario parece velarse en la oscuridad.

[Heidegger quiere rodear de cierto misterio u oscuridad a las leyes del pensar. La filosofía no conoce dentro de su órbita peculiar un misterio. Este existe, al margen de ella, sólo para teósofos y espiritistas. Que no se haya develado qué es el pensar como energía, pase; pero no cabe negar, y Hegel lo ha destacado muy bien, que los principios lógico-formales del pensamiento, comenzando por el de identidad no tienen la vigencia literal que se les concede. De ahí que Hegel haya mostrado que sin

la interpretación dialéctica de los mismos el pensamiento no puede guiarse por ellos sólo ateniéndose al punto de vista puramente formal de su enunciación. El problema —dejando de lado lo del “asilo” de los principios —se reduce al tránsito, nada sencillo y fácil, de lo formal a lo dialéctico. Respecto a ellos, Hegel afirma: “Este principio (el de identidad) en su expresión positiva $A=A$ no es nada más que una vacía tautología”¹⁴. La identidad no externamente, sino en sí misma, en su naturaleza significa este ser diferente; la diferencia es la negatividad en y para sí. Los demás principios, los que son puestos como leyes absolutas del pensar, son por lo tanto, considerados más de cerca, opuestos uno a otro, se contradicen entre sí y se superan recíprocamente”¹⁵; es decir se anulan y conservan al mismo tiempo. En la aplicación metodológica y concreta de la dialéctica esto se ejemplifica bien. Así, en el proceso dialéctico, la tesis es la identidad más la no identidad, es decir la diferencia. Esta adquiere la función que le es propia en la antítesis. De ahí que la síntesis contenga transformados los elementos contradictorios de la tesis y de la antítesis. Desde el punto de vista lógico formal, que estatuye $A=A$, este tránsito dialéctico no sería posible.]

Apéndice

TEXTOS DE MARTIN HEIDEGGER

¹⁴ *Wissenschaft der Logik*, Ed. II, pág. 28, ed. Lassen.

¹⁵ *Op. cit.*, Bd. II, pág. 25.

DE LA ESENCIA DE LA VERDAD

El presente ensayo Vom Wesen der Wahrheit constituyó el tema de una conferencia pronunciada por Martin Heidegger el 11 de diciembre de 1930, en la "Sociedad Académica Literaria" (Akademische Literarische Gessellschaft) de Friburgo (Alemania), conferencia editada en 1943 y en segunda edición en 1949 por Klostermann, Frankfurt am Main, con algunas ampliaciones y una nota final. Este primer texto de la conferencia no dividido en acápites subtitulados, como en sus posteriores ediciones, ofrece un particular interés porque nos muestra la labor de integración y ahondamiento temáticos realizada por Heidegger.

Debe tratarse aquí de la esencia de la verdad, es decir de lo que a toda verdad, en tanto verdad, la hace tal. En la interrogación por la esencia de la verdad, no nos preocupamos de si la verdad es una verdad de la experiencia práctica de la vida, del cálculo económico, de la reflexión técnica, de la perspicacia política, de la investigación científica o de la formación artística. Haciendo abstracción de todo eso, preguntamos ¿Qué es verdad en general?

¿Acaso no nos remontamos, con esta pregunta, en el vacío sin asidero de lo general, en el que uno queda sin aliento? ¿Y la altitud de tal interrogar no hace evidente

la total carencia de suelo firme de la filosofía? Por el contrario, un interrogar radical, que toma en serio la realidad tiene que conducir directamente del principio al fin y sin rodeos a la pregunta: ¿Cuál es la verdad real, que hoy nos ayuda en la tribulación de los acontecimientos y nos mantiene en medio del caos de las opiniones? ¿De qué sirve, en presencia de esta efectiva penuria, la pregunta abstracta por la esencia de la verdad, pregunta que se aparta de todo lo real? ¿No es la interrogación esencial lo más inesencial y, al mismo tiempo, lo menos comprometedor que puede preguntarse?

Nadie habrá de sustraerse a la evidente certeza de estas reflexiones; a nadie le está permitido despreciar a la ligera la seriedad apremiante de las mismas. ¿Quién habla en estas consideraciones, y contra qué se levanta su celo por lo real? Es el entendimiento humano común, el que se subleva contra la filosofía, y con esto sólo se pone en evidencia la situación a la que toda filosofía se ve constantemente desplazada.

El entendimiento humano común posee su propia necesidad. Afirma su derecho con la única arma de que dispone: la apelación a lo naturalmente obvio de sus pretensiones y reflexiones. La filosofía, sin embargo, no puede jamás refutar directamente al entendimiento humano común, porque éste es sordo a su lenguaje. A ella no le está permitido siquiera querer de inmediato rebatirlo, porque el entendimiento humano común es ciego para la esencia de la filosofía. ¿Quién es éste que llamamos entendimiento humano común? Nosotros mismos, incluso y justamente los que filosofamos, los que ahora hemos venido a caer en la pregunta por la esencia de la verdad, como en otra cuestión cualquiera, que solemos plantear, como cuando casualmente preguntamos por el tiempo meteorológico.

La verdad real debe ser interrogada y enunciada. Se reclama la respuesta a la pregunta, dónde hoy nos encontramos; aun más, se quiere saber qué es de nuestra situación hoy. Tal es el llamado del entendimiento humano

común. ¿La verdad real, por consiguiente, es también verdad? En el ardiente llamado por la verdad real se quiere, pues, también saber qué se entiende en general por verdad. ¿O se sabe esto sólo así, en general, sólo aproximadamente, sólo así por sentimiento, es decir que en el fondo, a pesar de todo, y en sentido estricto, en absoluto no se lo sabe?

¿Qué se entiende, pues, por verdad? Verdad comprende aquello que hace de algo verdadero algo verdadero. ¿Qué es algo verdadero? Decimos, por ejemplo: Es un verdadero placer trabajar con este o aquel hombre. Queremos con ello significar que es un puro, efectivo placer. Lo verdadero es lo real (lo efectivo). Conforme a esto hablamos nosotros de verdadero oro, a diferencia de oro falso. Oro falso no es aquello como lo que él aparece, o sea como sólo asemeja. Lo no real como lo opuesto de lo real verdadero. Pero oro aparente (falso) es también, sin embargo, algo real. Por consiguiente, expresado más correctamente: El real y auténtico oro es aquel que, a diferencia del que circula como igualmente verdadero oro, es en verdad oro. ¿Pero qué significa aquí "en verdad"? Oro verdadero es el que está en concordancia con el oro real, con aquello que nosotros de antemano entendemos realmente por oro. Inversamente: donde sospechamos oro falso, decimos: aquí algo no concuerda. Cuando es como corresponde, decimos: la cosa concuerda. Con otras palabras, llamamos verdadero no sólo todo placer, oro y cosas similares reales, sino que también llamamos verdadero y también falso asimismo y ante todo a nuestras proposiciones enunciativas y conocimientos. El enunciado es verdadero cuando lo que mienta concuerda con la cosa sobre la cual él enuncia. También aquí decimos: esto concuerda. Pero ahora no es la cosa la que coincide, sino la proposición. Lo verdadero, ya se trate de una cosa verdadera o de una proposición verdadera, es lo que coincide, lo coincidente. Ser verdadero o verdad significa coincidir, y en la doble modalidad, primero de la concordancia de una cosa con lo pre-mentado como propio de ella, y, en segun-

do lugar, de la concordancia de lo mentado en el enunciado con la cosa. Este doble carácter del coincidir se expresa en la tradicional definición de la verdad: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, la verdad es la congruencia de la cosa con el conocimiento y viceversa.

Lo contrario de la verdad es la no verdad. La no verdad de la cosa es la apariencia, la no verdad de la proposición es la falsedad. En ambos casos cabe aprehender la no verdad como falta de coincidencia, como no concordancia; ella es lo contrario de la concordancia. Ahora, que se trata de indicar la esencia de la verdad, esto que se le opone puede evidentemente dejarse de lado. La verdad es así como la doble concordancia de enunciado y de lo mentado en su constante congruencia recíproca.

El primer paso del conocimiento esencial es lo que está indicado por lo que comúnmente se entiende por verdad. El proporciona tanto menos la respuesta a la pregunta esencial, que con él no sólo no se acaba de responder a la cuestión, sino que ni siquiera se comienza. Únicamente, ¿cómo interrogamos más allá de la esencia común de la verdad, y la ponemos en duda? Para esto, ella misma tiene que dar evidentemente ocasión. El saber usual conoce el ser verdadero en la doble significación aducida del enunciado: la cosa coincide, la proposición también, o sea es verdadera. Ahora bien, si se quiere saber más a fondo cómo debe ser entendida esta correspondencia, entonces se la investiga no tanto como coincidir de la cosa, sino del enunciado, como congruencia del enunciado con la cosa mentada. Conforme a vieja tradición de la filosofía, verdad es, en primer lugar y propiamente, verdad del enunciado. También nosotros hemos de converger en la dirección tradicional de la cuestión.

¿Qué significa concordancia del enunciado con la cosa? ¿En qué tiene su interno asidero tal concordancia? Hablamos de concordancia en distinto significado; por ejemplo, en presencia de dos monedas de cinco marcos que están sobre la mesa, decimos que concuerdan recíprocamente; ellas concuerdan en un punto, en el aspecto que tienen

en común; por eso ellas son, en este respecto, iguales. Aparte de esto, hablamos de concordancia cuando nosotros, por ejemplo, acerca de una de dichas monedas, formulamos el enunciado: esta moneda es redonda; el enunciado concuerda con la cosa. Ahora existe la relación no entre moneda y moneda, sino entre enunciado y moneda. ¿Cómo ha de existir aquí una concordancia, donde las cosas relacionadas, palpablemente, son, pues, del todo distintas?; la moneda es metal, el enunciado no es ninguna cosa material; la moneda es redonda, el enunciado no tiene ninguna forma espacial; con una moneda se puede comprar algo, el enunciado no es un medio adquisitivo, etc. No obstante toda esta desigualdad entre ambos, concuerda el mencionado enunciado con la moneda, y esta concordancia debe ser una congruencia. ¿Cómo lo enteramente dispar, el enunciado y la moneda deben ser congruos? Más bien, el enunciado tendría absolutamente que anularse a sí mismo; sin embargo, esto él no puede hacerlo, si, como enunciado, debe concordar con la moneda. En la congruencia, el enunciado tiene justamente que quedar, más aún, llegar a ser lo que él es.

¿Qué es él, que es completamente distinto de la cosa? El enunciado es tal, que en sí, en lo que él es, se refiere a la moneda, en tanto a ésta la mienta. Una de las monedas no mienta absolutamente a la otra. Ambas monedas no se mientan recíprocamente, ellas no son ni siquiera, una hacia la otra, indiferentes. Porque para serlo tendrían, por lo menos, que mentarse mutuamente. Ser moneda no significa mentar a otra moneda. Por el contrario, ser enunciado significa en sí algo expresado y en esto un mentar de algo determinado. Enunciado es en sí un mentar, enunciar sobre algo, es un comportarse con relación a algo, y la congruencia del enunciado con la cosa es un corresponderse en el comportamiento. Esto significa, como comportamiento con relación a algo, comportarse así como aquello, respecto a lo cual el comportamiento se comporta, lo reclama de él, en cuanto es este comportamiento. Este *así como* es el mandato interno bajo el cual está el enunciado. A este

mandato lo aporta consigo el enunciado, pero el enunciar como tal no se lo ha dado a sí mismo, sino que su cumplimiento le ha sido encargado, en tanto él es, a saber, un comportamiento.

La dote de todo comportamiento, como tal, contiene el mandato interno de ponerse a tono con aquello respecto a lo cual el comportamiento se comporta y en el modo como él se comporta. El ponerse a tono del comportamiento es además un abrirse a aquello con relación a lo cual él se comporta. Por eso decimos: todo comportamiento es manifiesto. Sin embargo, no todo comportamiento es un poner de manifiesto, en el sentido de la determinación cognoscitiva o incluso teórica. Lo que se hace en el oficio sólo está manifiesto en la post y coejecución del trabajo mismo, es decir en el comportamiento productivo. El taller no es sustituible por una mera toma de conocimiento, todo lo rica que se quiera, de la obra terminada y ahí presente. Análogamente, al arriesgarnos personalmente por un hombre determinado, nos acercamos a éste, sin acechar en lo más mínimo los estados anímicos de este hombre o recabar informes morales sobre el mismo. El arriesgarse por él, como comportamiento, lo pone de manifiesto.

Comportarse es un revelador ponerse a tono con algo, y, sólo porque el enunciar es también un comportamiento, le es posible, al enunciar como comportamiento, concordar a su manera con aquello con lo cual él se relaciona, y en el modo como se relaciona. El ser verdadero del revelador ponerse en consonancia con algo no es propio del enunciado como enunciado, sino del enunciado como comportamiento. Con esto, por consiguiente, la exclusiva consignación de la verdad al enunciado, al juicio, es reconocida, en efecto, como unilateral y exterior. El ser verdadero del ponerse en consonancia con algo, se extiende a través de todo comportamiento humano. Pero, con esta inspección de la amplitud del ser verdadero, se establece recién la precariedad del mismo, y entonces tenemos que preguntar: ¿quién o qué imparte a todo comportamiento el man-

dato interno de ponerse a tono con algo, y cómo puede el comportamiento hacerse cargo de semejante cosa?

El ponerse el comportamiento en consonancia con aquello respecto a lo cual él se comporta es sólo posible cuando, a su vez, el comportamiento de esto con relación a lo cual él se comporta se deja, en cada caso, medir y regular. ¿Cómo este regular puede entrar en juego? ¿No tiene de antemano el comportamiento que dejar a aquello, con relación a lo cual él se comporta, que sea regulador? ¿No tiene ya el comportamiento que tener ante sí mismo una ventaja? Tiene en sí que adelantarse a aquello con relación a lo cual él se comporta y tener delante de sí algo que establece un nexo, algo que enlaza. Mediante la presencia de esta garantía (lo que enlaza) es posible a lo que da la regla ponerse a tono con algo.

Al mismo tiempo, todo comportamiento pone algo de manifiesto. Descubrir algo y permitir un enlace pertenecen de igual manera a cada comportamiento. ¿Qué relación hay entre ambos? La posibilidad de manifestación ¿se funda en la permisión del enlace o ésta se funda en aquélla? Evidentemente es lo último. Porque el comportamiento tiene visiblemente que tener, en primer lugar, ante sí, algo manifiesto, para tomar en esto una medida para sí mismo. ¿Pero no pertenece entonces lo manifiesto, en primera línea, a lo que hace posible la concordancia del comportamiento? Mas, por otra parte ¿cómo quien toma la medida debe ponerse a tono con algo, si este algo no muestra los caracteres de medida y del proporcionar medida? ¿Cómo se relacionan recíprocamente poner algo de manifiesto y permisión de enlace? Mientras no se haya alcanzado ninguna claridad sobre la relación entre ambos, quedará ignorada la esencia de la concordancia.

Y con todo, subsiste algo: la interna posibilitación de cosas tales como el ponerse a tono del comportamiento respecto a algo yace en que éste siempre tiene en vista enlace y además a él se opone enlace. La interna posibilidad de la concordancia, es decir de la verdad, consiste en tener a la vista enlace. La interna posibilidad de algo,

possibilitas, vale para la filosofía, ya desde hace tiempo y con buenas razones, como *essentia*, esencia de una cosa. Si el primer paso fue la indicación de la esencia de la cosa, la indicación de la esencia de la concordancia, entonces el segundo es la elucidación de la interna posibilidad de lo que nosotros indicamos como la esencia común y cuya posibilidad consiste en tener enlace a la vista. ¿Nos hemos apoderado con esto de la esencia de la verdad, ha sido captado todo lo que en estos dos pasos se ha mencionado como esencia de la verdad? ¿Qué pasa con aquello que nosotros, en el tener enlace a la vista, aprehendimos como la interna posibilidad de la verdad? ¿Qué ha acontecido ya en esta concesión previa de enlace y unión? Tener enlace a la vista supone ya estar en libertad para unir, para hacer efectivo el enlace. En el remitirse a algo ya oscila el ser libre para algo. Sobre la base de la libertad acontece el avance interno, en el cual todo comportamiento se deja dar su medida. El fundamento de la posibilidad interna de la concordancia, es decir de la esencia dada de la verdad, es la libertad.

Recién con este tercer paso en la profundización del fundamento de la interna posibilidad de la esencia común de la concordancia hemos llegado al fondo de la esencia de la verdad. La esencia de la verdad es la libertad. Hay que contener todo el asombro que provoca esta tesis: la esencia de la verdad es la libertad. Comúnmente chocamos y choca la filosofía con la libertad en el dominio de la voluntad y precisamente del obrar moral práctico; ahora también la verdad, que en primer lugar y predominantemente se reserva al comportamiento teórico, al conocimiento, debe tener su esencia en la libertad. Sin duda, lo que la lógica desde antiguo intentó aprehender, como verdad de la proposición y del *logos*, es libertad en su estado esencial.

En toda proposición, aun en la más vacía e indiferente, domina, como esencia suya, la libertad. Pero esto, en última instancia, no es obvio. Para poder llevar a cabo un acto, y por consiguiente también un acto del enunciar

teórico, asentir o no asentir a una verdad, el que obra tiene que ser libre. Nosotros no sólo decimos que para efectuar la comunicación, la apropiación de verdad, se requiere un obrar libre, sino que la tesis está concebida así: libertad es la esencia de la verdad, de la verdad misma, su constitución esencial. ¿Es esto obvio o no más bien tan sorprendente que nosotros rechazamos esta tesis con tanta rapidez como facilidad? ¿No significa poner la esencia de la verdad en la libertad, abandonar la verdad a la libertad del hombre? ¿Puede ser más profundamente minada la verdad que entregándola al arbitrio del hombre? Lo que durante toda la discusión se impone al sano juicio se manifiesta ahora claramente: la verdad es rebajada a una propiedad del sujeto humano, el hombre es, conforme a su voluntad, la medida de todas las cosas. Que el hombre es el refugio de la falsedad, disimulo, mentira, error, en síntesis, de todas las especies de no verdad, ¿quién querría negarlo?

Más, si queremos asir la pura esencia de la verdad, tenemos que mantener alejada la no verdad, como lo opuesto a la verdad; ¿pero cómo puede la esencia de la verdad ser reducida a la libertad? Así se levanta contra nuestra tesis la resistencia más enérgica, a la que le está permitido hasta contar con el apoyo de la filosofía misma, pues para ésta vale la verdad como lo imperecedero, eterno. ¿Pero puede algo semejante ser edificado sobre la fugacidad y fragilidad del hombre? De ninguna manera debemos permitir que a estas ideas se las lleve el viento, pero tampoco dispensarnos de interrogar si esta resistencia en general ha comprendido aquello contra lo cual se defiende o si la legítima defensa contra esta tesis no trastrueca todo.

La esencia de la verdad es la libertad. Pero esta libertad ¿es una propiedad del hombre? Eso no fue afirmado en nuestra tesis, pero no se dijo tampoco, ni siquiera fue interrogado qué es la libertad. Por consiguiente la tesis queda siendo precaria y expuesta a las objeciones del entendimiento humano común. Así, que de lo que se trata

es de salvar, contra los reparos de éste, la afirmada esencia de la verdad como libertad. Pero puesto que nosotros mismos somos el entendimiento común, salvar, contra él, la esencia, no implica ninguna consolidación ulterior del obtenido conocimiento esencial, sino que en el poner en obra la salvación de la esencia recién llega a su estadio decisivo el conocimiento esencial.

Hasta este momento hemos efectuado en tres pasos solamente la captación de la esencia, tratándose ahora de hacer llegar a ser esencial en su plena esencia la esencia de la verdad. Con esto pasamos al segundo estadio; frente a la apropiación de la esencia se trata, en el segundo estadio, de potenciarla. El primer paso del segundo estadio es la salvación de la esencia ganada en su esencialidad.

La esencia de la verdad es la libertad. Concedido que verdad y libertad sean propiedades del hombre, ¿de dónde se toma, en una afirmación semejante el concepto de hombre? ¿Es el hombre solamente esta cosa lunática, obstinada, dotada de razón, en el cual la verdad está bastante mal alojada? O ¿qué concepto del hombre se forma, cuando se hace sospechosa la reducción de la esencia de la verdad a la libertad? Para fundamentar esta sospecha, ¿no tiene que ser aportada una acotación satisfactoria del dominio del problema de la esencia del hombre? Pero ¿cómo nos permitimos reprochar al entendimiento común haber descuidado la pregunta por la esencia del hombre, cuando nosotros mismos nos hemos dispensado de interrogar y decir qué es la libertad?

¿Hemos omitido esto, efectivamente? Parece así. Y sin embargo, lo indagado hasta ahora acerca de la esencia de la verdad ha logrado justamente ponernos en la situación de interrogar filosóficamente por el hombre y su esencia. Ya ha sido dada la respuesta decisiva a la pregunta, sólo que nuestro entendimiento común precipitadamente la ha malentendido; verdad y libertad no son propiedades del hombre, el hombre no es soporte y poseedor de verdad y libertad, sino que todo es, más bien, a la inversa.

¿En qué medida? Resultó que el comportamiento concordante con relación a algo se hace posible mediante la permisión de enlace. ¿Cómo, preguntamos, en cada caso, el comportamiento con relación al ente al cual él se comporta, deja a éste, siempre y a su manera, operar el enlace? Pero el ente, para, partiendo de sí mismo, poder atar a él al comportamiento, tiene ante todo que estar siempre manifiesto como ente. El manifestarse del ente, por consiguiente, precede en el comportamiento a la permisión de enlace. Con lo ya mencionado en la pregunta por la relación de estos caracteres esenciales del estar manifiesto y de la permisión de enlace, nosotros estamos de nuevo dentro del comportamiento.

¿Qué quiere decir, el comportamiento tiene antes que descubrir aquello respecto a lo cual él se comporta? Nada menos que el comportamiento tiene de antemano que dejar siempre al ente ser lo que es y como es. El ente no podría nunca llegar a estar manifiesto, ya sea objetivamente o no, si el comportamiento hacia él ya de antemano no se mantuviera en un dejar que los entes sean. Usualmente hablamos de dejar ser o estar, cuando nosotros, por ejemplo, prescindimos de una empresa planeada; a una cosa la dejamos estar, vale decir no la tocamos, cuando nos ponemos en situación de no seguir trabajando en ella. Dejar estar algo tiene aquí un significado negativo, el de prescindir de, renunciar a, el que imperceptiblemente pasa al abstenerse. Dentro de nuestro contexto, tomamos con mayor amplitud y más primariamente el concepto de dejar ser; entendemos por él al dejar ser al ente como ente. Dejar ser, también allí y justamente allí donde no tanto nos apartamos de algo, sino donde nosotros justamente nos volvemos hacia algo, donde lo dejamos ganar y desarrollar poder y medida sobre nosotros, y donde preservamos, cuidamos y salvamos al ente como lo que él quiere ser y debe ser. Este originario dejar ser ente como tal ente otorga de antemano a todo comportamiento su campo de acción y su asidero.

En el dejar ser al ente en cuanto ente acontece que algo así como ente en general está a la vista, descubierto. El

adentrarse en lo que está al descubierto del ente no se pierde en éste, sino que se despliega en un retroceso ante el ente, para que éste se manifieste en lo que él es y como es. La filosofía occidental, ya desde sus decisivos comienzos en Heráclito, llama a lo desoculto, a lo que está a la vista, *aletheia*; nosotros solemos traducir con la palabra verdad al estado de desocultación, o mejor, al estar a descubierto del ente.

Ahora vemos, por el despliegue interno de la esencia de la concordancia, que lo que aturdidamente llamamos verdad es el ente al descubierto en cuanto tal, y esto acontece en el dejar ser al ente. Este dejar ser al ente es en sí desocultar, poner de manifiesto, y en cuanto el dejar ser desoculta y pone de manifiesto ente como ente, deja ya a éste ser también lo que enlaza, lo que une, a saber a ente en su ser, y, a su vez, sólo porque ente en su ser es lo que enlaza, aparece ente en su ser.

Los caracteres del dejar manifestarse y del dejar ser a lo que enlaza no son dos en suma, sino uno y el mismo; y dejar ser al ente no es, empero, aquel indiferente acaecer, sino aquel dejar que, en fin, se aventura a que ente como tal sea y no nada.

El dejar ser osa algo primero y último, no osa esto o aquello, sino que el dejar ser al ente osa en medio del ente, y a partir de sí mismo, levantarse contra él como un ente. Este erguirse contra el ente no tiende a poner de lado o rebajar; el erguirse no es sublevación, sino que el elevarse contra el ente como tal se retiene justamente en sí para, en la contención de este retenerse en sí, dejar ser al ente, ¿qué cosa, pues?: dejarlo ser lo que es y como es. Pero esta contención tanto menos se repliega inactiva sobre sí misma, que ella justamente se adelanta a todas las cosas; adelantándose, el dejar ser se expone al ente como a tal. Este dejar ser al ente como exponiéndose a él en forma reprimida y descubridora, es la libertad; la libertad, en la que acontece la liberación del ente para sí mismo, vale decir para su poder y medida. La libertad es en sí exponiéndose *ec-sistente*. La exposición del hombre al ente como

tal (a su estar en medio de él), que acontece en esta libertad, es la Existencia (o sea la esencia del hombre).

La libertad como el caracterizado dejar ser al ente como tal es originariamente en sí *ec-sistente*. Libertad no es lo que el entendimiento común hace circular bajo este nombre, el surgir, de tiempo en tiempo, del deseo de inclinarse hacia este o hacia aquel lado en el acto de elegir, tampoco la libertad de poder o no poder hacer. En la libertad, como el dejar ser al ente como tal, consiste el acontecimiento de la Existencia del hombre. En tanto este hecho acontece, es, en el modo de tal acontecer, efectiva la en sí manifiesta separación entre ente y ente. A esta separación real entre ente y ente, en cuanto manifiesta, la llamamos el *Dasein* (el estar ahí) del hombre. En la libertad para el dejar ser al ente como tal se libera el hombre para la Existencia del *Dasein* (del estar ahí).

Esta Existencia del hombre comienza en aquel momento en que el primer filósofo se irguió con la pregunta: ¿Qué es el ente en sí mismo? En esta interrogación, acerca del ente como tal, fue éste al mismo tiempo experimentado por primera vez, y desde entonces estamos nosotros irrevocablemente en la historia de este existir. La liberación del hombre para el *Dasein* existente comienza en el filosofar y como filosofar. Con esta liberación se inicia primeramente historia y en esta liberación recién se revela la naturaleza en el sentido originario de la *Physis*. Estas tres cosas: comienzo del filosofar, iniciación de la historia del hombre y la revelación de la naturaleza como tal, acontecen y son contemporáneamente en el mismo instante del mundo.

Pero si el hombre como *Dasein* existente se libera para su libertad en el dejar ser a los entes, entonces el arbitrio humano no dispone sobre la libertad; el hombre no la posee como propiedad; sino, a la inversa, la libertad, el *Dasein* existente y revelador posee al hombre —y tan originariamente que la libertad sola antes lo hace posible para su esencia a él manifiesta. Por eso la libertad así entendida, como dejar ser al ente como tal, es, a la vez, la flameante

esencia de la verdad. La verdad no es absolutamente una coyuntura subjetiva del hombre, sino la manifiesta exposición de su ser en el ente revelado como tal; y porque, a causa de esto, todo hombre descubre a su manera, y se pone a tono con aquello respecto a lo cual él se comporta, la contención del dejar ser, es decir la libertad, le tiene que haber concedido aquella dote de un mandato interno.

El hombre existe, esto ahora significa que él está en la verdad expuesto a la revelabilidad del ente como tal. Pero porque la verdad en su esencia es libertad, por eso el hombre en el dejar ser al ente puede también no dejar ser al ente lo que él es y como él es. El ente es entonces velado, disimulado, queda de alguna manera oculto. ¿Es, por consiguiente, la esencia de la verdad como libertad una vacía abstracción o es aquello que a nosotros y a cada uno de nosotros en lo más íntimo y extremo nos reclama, en tanto existimos?

Pero si de tal manera la esencia de la verdad como libertad se torna esencial para nuestra existencia ¿puede en este caso la no verdad como lo inesencial ser omitida? ¿No pertenece a la esencia de la verdad, justamente lo opuesto a su esencia? Pero, la potencialización de la esencia, en la que nosotros nos hallamos, ¿no tiene entonces que retomar la hasta ahora omitida no esencia de la verdad, la no verdad, y admitirla expresamente en la esencia de la verdad? ¡Evidentemente! La admisión de la no esencia en la esencia no es asimismo, para el conocimiento esencial, ningún agregado ulterior, en el fondo superfluo, sino que la admisión de la no esencia en la esencia pertenece a la más íntima consistencia de la potencialización de la esencia.

¿Cómo, no obstante, debemos aprehender la no esencia en la esencia de la verdad? ¿En qué consiste la peculiar esencia de la no-verdad? La esencia de la verdad se devela como libertad; ésta es el existente y descubridor dejar ser ente al ente, y todo comportamiento humano se balancea en un dejar ser al ente y además siempre se comporta con relación a este o a aquel ente.

Y sin embargo en todo comportamiento aún y siempre

hay algo más. Todo comportamiento del hombre está siempre, ya en forma acentuada o no, en una cierta disposición anímica, y, mediante este temple del ánimo, empujado dentro del ente en total. Cada comportamiento del hombre no necesita saber expresamente de este ente que rodea a todo comportamiento. Este estar revelado el ente en total tampoco coincide con la suma de los entes justamente conocidos; por el contrario, donde para el hombre el ente es poco familiar y científicamente conocido sólo apenas y en bruto, la revelabilidad del ente en total puede ser más poderosa que allí donde lo conocido y en todo tiempo cognoscible se ha tornado inmenso, donde la actividad del conocer ha llegado a ser tan grande que a ella nada es capaz de resistírsele, donde el dominio meramente técnico de las cosas opera sin cortapisas. Justamente en lo liso y llano de la omnisciencia y sólo en el saberlo todo falta la revelación del ente en total. El dejar ser al ente obra a través de, y siempre se anticipa a todo comportamiento que, oscilante, se insinúa en él. Anticipándose, abraza al ente en total. El comportamiento del hombre está de tal manera siempre sostenido de todos lados por la revelación del ente en total. Pero este "en total" aparece como lo incalculable, lo que no se puede aprender, lo que justamente a partir del ente cada vez manifiesto, ya sea de la naturaleza, ya sea de la historia, no se puede determinar. Aunque constantemente él es en torno a nosotros lo indeterminado y lo indeterminable, no obstante, no es, como tal, nada, sino el estar oculto del ente en total. Justamente, en tanto el dejar ser deja, en comportamientos particulares, ser al ente respecto al cual él se comporta y así lo pone al descubierto, oculta al ente en total; el dejar ser es, a la vez, un ocultar. Con la libertad del *Dasein*, es decir con el dejar ser existente y descubridor del ente acontece y está presente el encubrimiento del ente en total. Encubrimiento, vale decir, ocultación, no verdad, en sentido primario. El encubrimiento del ente en total no resulta recién como una consecuencia ulterior, como si nosotros, quizá de resultados de la nunca acabada inferencia serial del ente particular, jamás tuviéramos todo descu-

bierto a un tiempo. El estar oculto del ente en total, la no verdad propiamente dicha, es más antigua que el auténtico poner de manifiesto de esto o aquello, es tan viejo como el dejar ser mismo, que ya descubriendo mantiene también encubierto.

¿Qué guarda el dejar ser en este mantener oculto? Nada menos que el dejar ser de lo encubierto en total, es decir, un secreto. No un secreto, este o aquel secreto, sino el secreto, que absolutamente impera como secreto en el comportamiento descubridor y del dejar ser del *Dasein*, y que acontece en este comportamiento. El *Dasein* está dominado de todos lados por el ente en total. En el *Dasein*, en tanto éste existe, hay el mayor encubrimiento, la más esencial no verdad. La auténtica esencialidad de la no esencia de la verdad es el secreto. Lo inesencial en la esencia no es un defecto, o lo que así llamamos y medimos con nuestro canon hartó insuficiente; sólo para el entendimiento común toda no esencia es al mismo tiempo inesencial.

La libertad como el dejar ser que descubre y revela entes como tales, se develó como la esencia de la verdad; ahora se muestra la libertad en el mantenerse abierta para la esencia del secreto como esencia de la verdad. "Quien su claridad conoce, se vela en su oscuridad."

No obstante, la esencia de la verdad no llega a ser sin más y tampoco permanece sin más, en su no esencia, esencial para el secreto. El hombre se comporta, por cierto, constantemente, en su comportamiento, con relación a entes, pero él las más de las veces lo deja también de continuo, a este comportamiento, atenerse a este o aquel ente en su estar manifiesto. El hombre se mantiene en lo frecuentado y dominable también allí donde se trata de un primero y último, y cuando él se ha dispuesto a modificar y asegurar de nuevo lo que está manifiesto en sus distintas relaciones del hacer y del omitir, entonces, las más de las veces, toma la indicación a partir del círculo de los propósitos y necesidades corrientes.

Pero este dejarlo atenerse a lo frecuentado es, en sí, no dejar actuar al encubierto ente en total. Por cierto que,

también en lo que es viable, hay enigma, lo inaudito, lo irresoluble, pero estas dificultades frecuentes son sólo algo accesorio en lo viable y, por tanto, no son esenciales en el *Dasein*. En semejante dejar atenerse al hombre a lo viable, el secreto que impera en torno al *Dasein* es olvidado. Sólo que el olvidado secreto del *Dasein* no es, empero, descartado por el olvido. Este concede a la aparente impotencia de lo olvidado cierta fuerza, y en tanto que el secreto fracasa en y para el olvido, deja continuar al hombre en su práctica usual y sus comodidades. Así, dejado en tal situación, él suplementa al *Dasein* a partir de las necesidades, propósitos, programas y declaraciones más inmediatos. A éstos, olvidado del ente en total, sustrae ahora su volumen; a ellos se aferra, se abreva en los volúmenes, se enajena. La audacia olvidadiza del *Dasein* consiste en una patencia del ente accesible en sus frecuentaciones prácticas y sólo en éstas. El *Dasein* olvidadizo y temerario insiste en éstas. En la existencia temeraria y olvidadiza, el *Dasein* del hombre siempre es, al mismo tiempo, ec-sistente e insistente. Pero también en la existencia insistente impera el secreto, mas como olvidado, es decir como la esencia de la verdad, llegada a ser inesencial, como no verdad auténticamente inesencial.

¿Cómo así? El *Dasein*, insistente, está vuelto a la frecuentación práctica, pero él insiste como existente, en tanto deja ser al ente como tal lo que enlaza, y en éste toma la medida. Pero en su tomar medida está apartado del secreto, es ec-sistente. Un insistente tornarse a lo viable y un ec-sistente apartarse del secreto se corresponden recíprocamente, son una y la misma cosa. Al giro peculiar del ir y venir en el *Dasein*, a este ser llevado de un lado a otro del *Dasein*, al alejarse del secreto en dirección hacia lo viable, lo llamamos el errar. El hombre anda errante y puede sólo extraviarse porque insistiendo ec-siste, vale decir porque él está ya extraviado en un andar de aquí para allí.

El extravío, en el cual el hombre anda, no es algo que junto al hombre tira hacia abajo, como una fosa dentro de la cual, de vez en cuando, él cae, sino que el extravío per-

tenece a la interna constitución del *Dasein* mismo. Extravío es el margen de acción de aquel giro, en el cual la existencia insistente, vuelta hacia el mismo, constantemente se olvida y se enajena. El extravío es la no esencia de la ec-sistencia, surgiendo del llegar a ser inesencial de la verdad, es decir la esencia de la no verdad inauténtica, que se aleja del secreto. El extravío es el fundamento para la posibilidad del error, y por éste entendemos los distintos modos posibles, en los que el *Dasein* puede dispersarse, engañarse, perderse, excederse, equivocarse en su cálculo, etc., en sentido estricto y en el más amplio y más decisivo en el que el *Dasein* puede equivocarse y perderse.

Lo que común y justamente también en la filosofía se conoce como error, a saber, la falsedad del juicio, es sólo una manera, y además la más superficial del errar.

Pero, dijimos que el extravío, hacia el cual —no en el que— tiene que marchar el hombre, para que su paso sea errático, es la constitución íntima del *Dasein* mismo. Constitución no quiere decir un esqueleto y estructura en la cosa presente, sino la manera en la cual el *Dasein* es concebido en su ser por parte de éste, esto es, asido o no asido, o sea dejado estar. El extravío está en el *Dasein* del hombre, en tanto que él desconcierta al *Dasein*. Como desconcierto, el extravío coopera en la posibilidad que tiene el hombre de no dejarse desconcertar, de no equivocarse acerca del secreto del *Dasein*.

Porque la ec-sistente existencia del hombre anda extrañada, y el extravío como confusión oprime al *Dasein* en cualquier forma, y porque, en esta opresión, domina el secreto y efectivamente en tanto olvidado, por eso el hombre, en la existencia de su *Dasein*, está sometido a la vez al poder del secreto y a la aflicción del extravío. El está por penuria constreñido por el uno y la otra. La no esencia de la verdad, la no verdad auténtica del secreto en su desprendimiento para lo inauténtico mantiene al *Dasein*, con este constante giro del ir y venir, en la penuria. El *Dasein* está en su ser vuelto hacia la penuria, vale decir en el *Dasein* del hombre y sólo en él adviene la necesidad. En

el ser de la piedra y en el ser del animal no hay carencia, porque no hay libertad: en Dios no hay libertad porque no hay carencia.

Esta carencia es toda la no esencia de la verdad. Se trata ahora de admitir la no esencia en la esencia de la verdad. Reconocimos como esencia de la verdad a la libertad. En ésta y sólo en ésta domina la carencia. La libertad es sólo como la penuria, que tiene que tomar una primera y última medida y atarse a ella. En este atarse a la más peculiar esencia hereditaria tiene lugar la liberación del *Dasein*. La esencia plena de la verdad es la libertad en sí, vuelta a la penuria. Libertad significa, el dejar ser al ente como tal en total. Este dejar ser acontece esencialmente en el mantenerse abierto para el secreto, es decir al mismo tiempo en el debate con la confusión a través del extravío.

Apertura, por medio de la libertad, para el secreto es interrogar por el ente en total, como él, el ente como tal, es. Preguntar qué es éste, significa preguntar por el ser del ente como tal y en total. A este interrogar se lo llama desde antiguo filosofar. Como filosofar, se expresa y obra la liberación del hombre para la existencia. Pero en el mismo instante del mundo en que comienza el filosofar, conjuntamente también es traído al mundo y puesto en el comando lo que nosotros llamamos el entendimiento común. El filosofar es, por lo tanto, el constante ataque al entendimiento común y a su desdichada irritación. Mediante esta pregunta por el ser del ente como tal y en total, la filosofía es un ataque, en cuya interrogación no se trata de aderezar aquel interrogar de manera que a todos y a cada advenedizo les venga bien al cuerpo, aquel interrogar en el que no importa proporcionar una comodidad al opinar común, y en el que no es cuestión de sumisión, sino únicamente de ruptura, haciendo que irrumpa aquella escisión, cuya unidad conciliadora constituye la más genuina fuerza del filosofar. El filosofar es aquello escindido en lo uno, es la moderación de la suavidad, a la que no se rehusa el encubrimiento del ente en total, y él es, sobre

todo, la estrictez del interrogar, la que, por así decir, salta en la faz al ente como tal y lo fuerza a descubrirse.

En la suave estrictez y estricta suavidad del interrogar por el ente como tal y en total, vale decir en el interrogar filosofante por el ser, busca el hombre el primer recogimiento libre del *Dasein* en sí mismo, para mantenerse en esta ipseidad. Es por esto que Kant dice de la filosofía: "Vemos a la filosofía colocada de hecho en un peligroso punto de vista, el que debe ser firme malgrado que él, ni en el cielo ni en la tierra, está atado a algo en que se apoye. Aquí debe demostrar ella su pureza como autoguardadora de sus leyes, no como heraldo de aquellos que le insinúan un sentido inculcado o quién sabe qué naturaleza bajo tutela..." (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Akademieausgabe IV, 435).

(Traducción de Carlos Astrada)

LA DOCTRINA DE PLATON ACERCA DE LA VERDAD

Los conocimientos de las ciencias son habitualmente expresados en forma de proposiciones y, como aprehensibles resultados, ofrecidos al hombre para su aplicación. La "doctrina" de un pensador es lo tácito en su decir, a lo que el hombre está consignado para que por ello se prodigue.

Para que nosotros podamos experimentar lo tácito de un pensador, sea ello lo que fuere, y conocerlo en lo sucesivo, tenemos que reflexionar sobre lo que ha dicho. Satisfacer en regla esta exigencia significaría discutir detalladamente en su conexión todos los "Diálogos" platónicos; mas, dado que esto es imposible, otro es el camino que debe conducir a lo tácito en el pensar de Platón.

Lo que en él queda tácito es un giro en la determinación de la esencia de la verdad. Lo que este giro consuma, en qué consiste, y qué se llega a fundar mediante esta mutación de la esencia de la verdad, será, pues, ilustrado mediante una exégesis de la "alegoría de la caverna".

Con la presentación de la "alegoría de la caverna" comienza el séptimo libro del "Diálogo" sobre la esencia de la *pólis* (*República* VII, 514 a, 2 hasta 517 a, 7). La "alegoría" narra una historia. La narración desarróllase en el diálogo entre Sócrates y Glaucón, donde aquél expone

la historia, manifestando éste creciente admiración. La traducción adjunta va más allá, en los lugares cerrados con paréntesis, del texto griego, explicándolo.

TEXTO

“Representate ahora lo siguiente: Unos hombres se encuentran bajo tierra en un recinto cavernario. A lo largo de éste, y hacia la luz diurna, se extiende el acceso, al que confluye toda la caverna. En esta morada, atados por los muslos y la nuca, desde la infancia, tienen los hombres su residencia. También permanecen por ello en el mismo sitio, pudiendo sólo mirar a lo que tienen enfrente de ellos. Mover la cabeza en torno no les es posible, puesto que están encadenados. Sin embargo, les ha sido otorgado un resplandor de luz, de un fuego que arde a sus espaldas, en la parte superior y a la distancia. Entre el fuego y los prisioneros (por lo tanto, a sus espaldas) discurre un camino, a lo largo del cual —imagínatelo así— hay un muro más bajo, construido al modo de esas vallas que los volatineros levantan frente al público, para mostrar por encima de ellos los prodigios.

“Lo imagino, dijo Claucón.

“Según eso, figúrate ahora hombres que transportan toda clase de objetos a lo largo de ese pequeño muro, los que sobresalen un poco sobre éste; estatuas, imágenes de piedra y de madera, como también variedad de cosas hechas por el hombre. Como es de esperarse, de entre los cargadores que pasan unos van entretenidos entre sí, otros en silencio.

“Insólita imagen propones, dijo, e insólitos prisioneros. Sin embargo son en todo iguales a nosotros los hombres, contesté yo. Pues, ¿qué crees tú? Tal especie de hombres, desde un principio, jamás han obtenido otra visión, sea de sí mismos, sea de los demás, que las sombras que sobre el muro de la caverna que tienen en frente arroja (constantemente) el resplandor del fuego.

“¿Cómo puede ser de otro modo, dijo, si están compelidos a mantener inmóvil la cabeza todo el curso de sus vidas?

“¿Qué ven, pues, ellos de las cosas que (a sus espaldas) son transportadas? ¿No es eso precisamente lo que ellos ven (es decir, las sombras)?

“En efecto.

“Ahora, si estuviesen en condiciones de comunicar y discutir detalladamente entre sí lo visto, ¿no crees que a lo que ellos ven allí tomarían por el ente?

“Se verían obligados a ello.

“¿Pero qué pasaría si esta prisión también tuviese un eco venido del muro que ellos tienen frontero (hacia el que miran exclusiva y constantemente)? Tan pronto como uno de los que transitan a espaldas de los prisioneros (transportando cosas) se hiciese oír, ¿crees tú por cierto que ellos tomarían a lo que habla por algo distinto de esas sombras que pasan ante ellos?

“Por nada distinto, ¡por Zeus!, dijo.

“Absolutamente, contesté yo, los prisioneros tomarían entonces por lo desoculto no otra cosa que las sombras de los objetos.

“Sería completamente necesario, dijo.

“Según eso, contesté yo, sigue ahora con tu mirada el proceso de cómo los cautivos llegan a ser liberados de las ligaduras y, en consecuencia, curados de la falta de discernimiento; y considera, además, de qué especie tendría que ser esta falta de discernimiento, si a los prisioneros les sucediese lo siguiente: tan pronto se desligase a uno y se le forzase, de súbito, a pararse, a volver la cabeza, a caminar y a mirar hacia la luz, (entonces) él haría (siempre) todo esto entre sufrimientos, y tampoco estaría en condiciones de mirar, a través de la constante reverberación, hacia aquellas cosas cuyas sombras anteriormente vio. (Si todo esto sucediese con él), ¿qué crees tú que diría él al que le revelase que (sólo) futilidades había visto antes, pero que ahora estaba un poco más cerca del ente y, en consecuencia, vuelto hacia el mayor ente, al que, por lo tanto,

miraba más rectamente? Y si (entonces) alguien todavía le mostrase cada una de las cosas que van pasando y le forzase, sobre demanda, a contestar qué cosa sea ello, ¿no crees tú que se hallaría sin saber absolutamente nada y, por añadidura, reputaría lo visto anteriormente (con sus propios ojos) por más desoculto que lo que ahora (por intermedio de otro) le es mostrado?

“Indudablemente, dijo.

“Y si alguien todavía le precisase a mirar hacia el resplandor del fuego, ¿no le dolerían los ojos, y no querría apartarse de allí y huir (de vuelta) hacia lo que está en sus posibilidades ver, decidiendo, por lo tanto, que esto (que sin más es visible para él) es, en efecto, más claro que lo que ahora le es mostrado?

“Así es, dijo.

“Pero si ahora, contesté yo, alguien (a este libre de ligaduras) con violencia lo arrancase de allí arrastrándolo por la escarpada y difícil abertura de la caverna y no le soltase hasta no haberlo traído a la luz del sol, ¿sentiría quien así es arrastrado dolor e indignación? ¿No sentiría los ojos, llegado a la luz solar, llenos de resplandor, y no sería incapaz de ver siquiera algo de lo que ahora le es revelado como lo desoculto?

“En modo alguno estaría en condiciones para ello, dijo; por lo menos no de pronto.

“Evidentemente fuera menester, creo yo, un acostumbramiento, caso de que se tratase de aprehender en el ojo lo que está allí en lo alto (fuera de la caverna en la luz del sol). Y (en tal habituarse) podría, ante todo, muy fácilmente mirar hacia las sombras y después hacia la imagen de los hombres y de las demás cosas reflejadas en el agua, y luego captaría por la visión a éstas mismas (o sea, el ente en lugar de los evanescentes reflejos). Desde el ámbito de estas cosas podría contemplar lo que hay en la bóveda del cielo, y a éste mismo, y desde luego más fácilmente durante la noche, mientras mira hacia la luz de las estrellas y de la luna, (más fácilmente, claro está) que durante el día al sol y su brillo.

“Sin duda alguna.

“Pero al fin, creo yo, llegaría a estar en condiciones de mirar al sol mismo, no ya sólo a su reflejo en el agua o en donde surgiera, sino al sol mismo, tal cual él es por sí mismo en su propio lugar, y observarlo en su naturaleza.

“Necesariamente así sucedería, dijo.

“Y una vez que ha dejado detrás de sí todo esto, ya puede acerca de aquél (el sol) concluir que es él, precisamente el que produce tanto las estaciones del año como los años y el que dispone todo lo que hay en el circuito (ahora) contemplado (de la luz solar); sí que también él (el sol) es hasta la causa de aquel todo que ellos (los que permanecen allí abajo en la caverna) tienen, en cierta manera, ante sí.

“Evidentemente, dijo, llegaría a eso (o sea al sol y a lo que está en su luz), una vez que hubiera salido de aquello (que sólo es reflejo y sombra).

“¿Y qué, pues, pasa ahora? Si se acordase nuevamente de la primera morada y del “saber” que allí es regla y de los entonces encadenados con él, ¿no crees que a sí mismo se tendría por dichoso por el cambio (acontecido), compadeciendo a aquéllos, por el contrario?

“¡Sí, por cierto!

“Pero si ahora (entre los hombres) del anterior lugar de residencia (esto es, en la caverna) se instituyen ciertos honores y premios para quien aprehendiese más nítidamente con la mirada lo transitorio (lo que sucede todos los días) y, además, conservase en la memoria, lo más de lo que habitualmente es transportado primero, luego después y, por último al mismo tiempo, y que (entonces) pudiese decir de antemano lo que fuese a ocurrir en el inmediato futuro ¿crees que él (salido de la caverna) desearía (todavía) estar entre aquellos (que están en la caverna) para (allí) rivalizar con quienes gozan de poder y consideración, o acaso no querrá adoptar para sí aquello que dice Homero:

“servir, asalariado, a un extranjero labrador sin dote”,

y no querrá, en general, soportarlo todo, antes que circunvaguar entre aquellas opiniones (válidas para la caverna) y ser un hombre según aquella manera?

“Yo creo, dijo, que dejaría le sobreviniese todo, antes que ser un hombre según aquella manera (propia de la caverna).

“Y ahora, por consiguiente, considera esto, contesté yo: Si el que por tal modo ha salida de la caverna, descendiese nuevamente a ella y se sentase en el mismo sitio, ¿no se le llenarían los ojos de tinieblas, en el lugar mismo donde él se sustrajese repentinamente al sol?

“Sí, absolutamente, dijo.

“Si de nuevo, entonces, se entregase, con los allí constantemente encadenados, a proponer y afirmar opiniones sobre las sombras, con los ojos todavía debilitados, y antes de haberlos aclimatado de nuevo, la cual habituación no demandaría poco tiempo, ¿no sería al punto entregado al ridículo allí abajo, y no se le daría a entender que había ido allá arriba sólo para volver (a la caverna) con los ojos estragados, de modo que no era de utilidad alguna emprender el camino ascendente? Y a quien pusiese manos a librarlos de las ligaduras y conducirlos allá arriba, si ellos pudiesen disponer de él y matarlo, ¿no lo matarían realmente?

“Seguramene que sí, dijo.”

¿Qué significa esta historia? El mismo Platón da la respuesta, haciendo seguir inmediatamente a la narración su exégesis. (517 a, 8 hasta 518 d, 7).

La morada cavernaria es la imagen para *téen...diópsseos fainoméneen édran* “el distrito de residencia que (cotidianamente) se muestra a la mirada”. El fuego que brilla en la caverna por sobre los que la habitan es la “imagen” para el sol. La bóveda cavernaria representa a la bóveda del cielo. Bajo esta bóveda, consignados a la tierra y a ella sujetos, viven los hombres. Lo que en ella les circunda y concierne es, para ellos, “lo real”, es decir, el ente. En esta

morada cavernaria ellos se sienten “en el mundo” y “en su casa”, y encuentran en ella lo seguro.

Las cosas mencionadas en la “alegoría”, y visibles en lo interior de la caverna son, en cambio, la imagen para aquello en que propiamente consiste lo entitativo del ente, siendo esto, según Platón, aquello por lo que el ente se muestra en su “aspecto”, el cual no es tomado por Platón como mero “aspecto” o apariencia. El “aspecto” tiene para él algo todavía de un salir fuera, mediante el cual toda cosa se “presenta”. Es presentándose en su “aspecto” que el ente mismo se muestra. Este “aspecto” es el equivalente griego de *eídos* o *idéa*. Las cosas que yacen, a la luz del día, fuera de la caverna, donde la libre perspectiva se extiende a todo, ilustran, en la “alegoría”, las “ideas”. Según Platón, si el hombre no tuviese éstas, es decir, aquel respectivo “aspecto” de cosas, seres vivos, hombres, números y dioses a la vista, jamás podría apereibir esto y aquello, como una casa, como un árbol, como un dios. Cree habitualmente el hombre que ve directamente esta casa y aquel árbol, y, de este modo, a todo ente. Ante todo y, en general, no sospecha el hombre que todo lo que con soltura vale para él como lo “real”, sólo lo ve siempre a la luz de las “ideas”. Mas aquello sólo presuntiva y propiamente real, lo inmediatamente visible, audible, aprehensible, calculable, es siempre, según Platón, la silueta de las ideas y, en consecuencia, una sombra. Esto más próximo y, sin embargo, semejante a sombra, tiene al hombre cotidianamente en cautiverio. El vive en una prisión y deja tras de sí a todas las “ideas”. Y en virtud de que no reconoce en modo alguno a este cautiverio como tal, tiene a este recinto cotidiano bajo la bóveda del cielo por el teatro de la experiencia y de la apreciación que exclusivamente imparten la medida a todas las cosas y relaciones, y la regla para su organización y fijación.

Ahora bien, cuando el hombre pensado en la “alegoría” mira de pronto, en el interior de la caverna, hacia el fuego detrás de él, y cuyo resplandor produce las sombras que proyectan las cosas transportadas aquí y allí, él siente enton-

ces esta insólita reversión de la mirada inmediatamente como una perturbación del comportamiento habitual y del pensar consuetudinario, rechazando hasta la mera pretensión de que una actitud tan extraña deba llegar a aceptarse dentro de la caverna, puesto que en ésta se está en unívoca y plena posesión de lo real. El hombre cavernario, ávido de su "inspección", no puede ni siquiera sospechar la posibilidad de que lo que para él es real pueda ser solamente lo semejante a sombra. El no ha de saber tampoco de las sombras, si incluso no quiere conocer nada del fuego cavernario ni de su luz, cuando este fuego es tan sólo uno "artificial" y tiene, en consecuencia, que ser familiar al hombre. Por el contrario, la luz solar de fuera de la caverna no es producida por los hombres. En su claridad muéstranse inmediatamente, naturales y presentes, las cosas mismas, sin que su presentación haya menester de un bosquejo. Estas cosas que se muestran por sí mismas son, en la "alegoría", la "imagen" para las "ideas", quedando el sol como la "imagen" para aquello que hace visible a todas las ideas, o sea como la "imagen" para la idea de todas las ideas. Llámase ésta, según Platón, *hee tou agathou idéa*, lo que "literalmente" se traduce, con harto equívoco, por lo demás, por la expresión "la idea del bien".

Las correspondencias alegóricas, ahora sólo enumeradas, entre las sombras y lo real, empírico y cotidiano, entre el resplandor del fuego cavernario y la claridad en la que está lo "real" habitual y más próximo, entre las cosas exteriores a la caverna y las ideas, entre el sol y la idea suprema, no agotan el contenido de la "alegoría". Sí, lo peculiar aun no ha sido aprehendido del todo, pues la "alegoría" narra procesos e informa no sólo sobre las moradas y situación del hombre dentro y fuera de la caverna, ya que estos procesos narrados son tránsitos de la caverna a la luz diurna y nuevamente de vuelta de ésta a la caverna.

¿Qué acontece en estos tránsitos? ¿Cómo son posibles estos acontecimientos? ¿De dónde toman éstos su necesidad? ¿Qué interesa en estos tránsitos?

Los tránsitos de la caverna a la luz diurna y los de ésta

a la caverna requieren un desacostumbramiento de los ojos de la oscuridad a la claridad, y de la claridad a la oscuridad. En estos tránsitos siempre los ojos se sienten perturbados y, ciertamente, por motivos opuestos: *dittai kai apó dittóon gígnontai epitaráxeis ómmasín* (518 a, 2) "Dobles perturbaciones le surgen a los ojos, y esto por dobles motivos".

Ello significa que el hombre o puede llegar desde un no saber apenas notado hasta donde el ente muéstrasele de modo más esencial, con lo cual, ante todo, no se ha hecho apto para lo esencial; o puede también decaer desde la actitud de un saber esencial, derivando hacia el dominio de la primacía de la realidad común, sin estar, no obstante, en condiciones de reconocer como lo real lo que es aquí habitual y practicado.

Y como el ojo corporal tiene que desacostumbrarse lenta y constantemente, sea a la claridad, sea a la oscuridad, así también tiene el alma que acostumbrarse con paciencia y apropiados pasos sucesivos al dominio del ente, al cual ella está expuesta. Este acostumbrarse exige que, ante todo, el alma en su todo sea virada en la dirección fundamental de su esfuerzo, así como el ojo sólo puede mirar bien y hacia todas partes cuando previamente el cuerpo en su totalidad ha ocupado el lugar correspondiente.

Pero, ¿por qué el acostumbrarse al momentáneo dominio ha de ser constante y lento? Ello es así porque dicha reversión concierne al ser hombre y, en consecuencia, se cumple en el fundamento de su esencia. Esto significa que la actitud reguladora que debe surgir mediante una reversión, tiene que ser desarrollada a partir de una relación que ya sustenta al hombre, y hacia un firme comportamiento. Este desacostumbrarse y acostumbrarse del ser humano al dominio momentáneamente a él asignado, es la esencia de lo que Platón llama la *paideía*. El vocablo no consiente traducción. *Paideía* significa, según la determinación de la esencia que da Platón, la *periagogée hólees tées psyjées*, o sea el acompañamiento para la reversión de todo el hombre en su esencia. La *paideía* es, por lo mismo, esencial-

mente, un tránsito y, por cierto, desde la *apaideusía* a la *paideía*. Conforme a este carácter de tránsito, la *paideía* queda siempre referida a la *apaideusía*. Por lo menos, aunque no plenamente, basta para el vocablo *paideía* la palabra alemana "Bildung". Desde luego tenemos que restituirle a esta palabra su originaria facultad nominativa, y olvidar la falsa interpretación que le tocó en suerte en las postrimerías del siglo XIX. "Bildung" tiene un doble significado: es, una vez, un dar forma en el sentido de una acuñación que va desarrollándose. Pero este "dar forma", "da forma", es decir, impone su sello, por la conformidad anticipada con un aspecto regulador, el que, por eso mismo, se llama para-digma (o sea modelo pro-puesto, puesto al frente). "Bildung" es acuñación, especialmente, y acompañamiento mediante una imagen. La esencia opuesta a la *paideía* es la *apaideusía*, la falta de conformación, la incultura. En ella no ha surgido ni el desarrollo de la actitud fundamental, ni ha sido propuesto el paradigma regulador.

La facultad interpretativa de la "alegoría de la caverna" concéntrase en hacer visible y conocible la esencia de la *paideía* en lo gráfico de la historia narrada. Preventivamente Platón quiere también mostrar que la esencia de la *paideía* no consiste en verter meros conocimientos en el alma desprevenida como en un recipiente vacío cualquiera colocado delante, ya que, contrariamente a esto, la auténtica cultura aprehende y transforma al alma en su totalidad, en la medida en que previamente desplaza al hombre a su lugar esencial y a éste lo acostumbra. Que la esencia de la *paideía*, en la "alegoría de la caverna", debe ser reducida a imagen, lo dice ya con bastante claridad el párrafo con que Platón al comienzo del libro VII introduce la narración: *Metá taúta dée, eípon, apeíkason toicútoo páthei téen heemeterán physin paideías te péri kaí apaideusías*. "Fórmate después de esta clase de experiencia ('presentada a continuación') una visión (de la esencia) de la 'cultura' como así también de la incultura, lo cual (conjuntamente por cierto) concierne a nuestro humano ser en su fundamento."

La "alegoría de la caverna" ilustra, según la unívoca

enunciación platónica, la esencia de la "cultura". Por el contrario, la interpretación de la "alegoría" ahora intentada debe apuntar a la "teoría" platónica de la verdad. ¿No se verá, de este modo, la "alegoría" sobrecargada con algo que le es extraño? La interpretación amenaza con degenerar en una violenta contra-interpretación. Parezca esto así, hasta tanto se haya afirmado la comprensión de que el pensar de Platón se somete a una mutación de la esencia de la verdad, mutación que deviene ley oculta de lo que el pensador expresa. Según la necesaria interpretación de una futura necesidad, la "alegoría" no sólo ilustra la esencia de la cultura, sino que, al mismo tiempo, ella abre la mirada hacia una mutación esencial de la "verdad". ¿No tiene entonces que existir, dado que la "alegoría" puede mostrar a ambas, una relación esencial entre la "cultura" y la "verdad"? Esta relación existe de hecho, y ella consiste en que la esencia de la verdad y el modo de su mutación hace posible la "cultura" en su conexión fundamental.

Pero, ¿qué es lo que une a la "cultura" y a la "verdad" en una primaria unidad esencial

La *paideía* hace mención al giro de todo el hombre en el sentido del desplazamiento, mediante habituación, del dominio de lo que de inmediato viene a su encuentro, a otro dominio en el cual el ente mismo aparece. Este desplazamiento sólo es posible a causa de que todo lo hasta entonces notorio para el hombre y el modo cómo fue ello notorio devienen otra cosa, algo distinto. Aquello a veces desoculto para el hombre y el modo de la desocultación tienen que experimentar una mudanza. Los griegos llamaron a esta desocultación *aléetheia*, vocablo que se traduce por "verdad", y "verdad" significa desde hace largo tiempo para el pensar occidental la congruencia de la representación mental con la cosa: *adæquatio intellectus. et rei*.

Pero no nos demos por satisfechos con traducir las palabras *paideía* y *aléetheia* sólo "literalmente"; más bien intentemos pensar en las palabras traducidas la esencia pertinente —relativa a los hechos— designada por el saber de los griegos, para reunir después simultáneamente "cultura"

y "verdad" en una unidad esencial. Si tomamos seriamente la consistencia esencial de lo que la palabra *alétheia* designa, surge entonces la pregunta de a partir de dónde determina Platón la esencia de la desocultación, interrogante cuya respuesta remite a la sustancia propiamente dicha de la "alegoría de la caverna", mostrando qué y de qué modo trata la "alegoría" sobre la esencia de la verdad.

Con lo desoculto y su desocultación es cada vez designado lo que en todo tiempo es lo abierto y presente en el ámbito de residencia del hombre. Narra entonces la "alegoría" una historia de los tránsitos de una morada a la otra, articulándose dicha historia, a partir de ese momento, en una serie de cuatro moradas distintas en peculiar gradación ascendente y descendente. La diferencia de las moradas y escalones de dichos tránsitos se fundan en la diversidad de lo *alethés*, determinante según el caso y en la de la clase de "verdad" que predomina en todo momento, por cuya razón tiene que ser, de una u otra manera, considerado y mencionado en cada escalón, lo *alethés*, o sea lo desoculto.

En el primer escalón viven los hombres encadenados en la caverna, y cautivos en lo que inmediatamente les sale al encuentro. La descripción de esta morada, conclúyela Platón con este sugestivo párrafo: *pantápassi dée ... hoi toioútoi oúk án állo ti nomízoién to alethés ée tas tón skeuastóon skiás* (515 c, 1-2). "Los encadenados no tomarían absolutamente por lo desoculto nada más que las sombras de los utensilios".

El segundo escalón informa sobre la supresión de las ligaduras. Los prisioneros están ahora en cierto modo libres, aunque permanecen recluidos en la caverna, pudiendo claro está, volverse hacia todas partes. Abreseles entonces la posibilidad de ver las cosas mismas que anteriormente eran transportadas detrás de ellos. Los que antes sólo miraban hacia las sombras se acercan de ese modo "un poco más al ente", "*mallón ti engutéroo tou ontos*" (515 d, 2). Las cosas mismas ofrecen en cierto modo, es decir, en el resplandor del fuego artificial de la caverna, su aspecto, al no estar ya

ocultas por las sombras que proyectan. Cuando sólo las sombras vienen al encuentro, éstas mantienen cautiva a la mirada, colocándose ellas de ese modo, delante las cosas mismas. Pero cuando la mirada logra liberarse de la sujeción a las sombras, el hombre así liberado alcanza entonces la posibilidad de advenir al dominio de lo que es "más desoculto" *alethéstera* (515 d, 6). Y, sin embargo, ha de decirse del así liberado que: *heegeísthai ta tóte horóomena alethéstera ee ta nyn deiknymena* (ib). "El tomará por más desoculto lo anteriormente visto (sin ulterior añadido), (es decir, las sombras), que esto que ahora (a él por otro propiamente) le es mostrado."

¿Por qué todo esto? El resplandor del fuego, al que su ojo no está acostumbrado, deslumbra al liberado, impidiéndole este deslumbramiento ver el fuego mismo y discernir cómo su resplandor ilumina a las cosas haciéndolas, de ese modo, aparecer, y no pudiendo, en consecuencia, el deslumbreado concebir tampoco que lo anteriormente visto es sólo una sombra proyectada por las cosas expuestas al resplandor, precisamente, de este fuego. Por cierto que el liberado ve ahora otra cosa que las sombras, aunque todo bajo una peculiar confusión, comparada con la cual, lo mirado en el reflejo del fuego no visto ni conocido, vale decir, las sombras, se muestra en nítidos contornos. Lo constante de las sombras que de ese modo va apareciendo tiene que ser, por lo mismo, para el liberado, también lo "más desoculto", dado que ello es lo visible no enmarañado. Es por esto que también al final de la descripción del segundo escalón aparece nuevamente la palabra *alethés*, y ahora desde luego en su forma comparativa, *alethéstera*, o sea lo "más desoculto". La "verdad" más propiamente dicha se brinda en las sombras. Pues también el hombre desembarazado de las ligaduras aun se equivoca en la evaluación de lo "verdadero", dado que le falta el presupuesto del "estimar", es decir, la libertad. La supresión de las ligaduras aporta ciertamente una liberación, pero ese dejar suelto no es todavía la efectiva libertad.

Esta es alcanzada sólo en el tercer escalón. Aquí el liberado de las ligaduras al mismo tiempo se ha desplazado a lo exterior de la caverna, "al aire libre". Todo aquí yace abiertamente a la luz del día. El aspecto de lo que son las cosas no aparece ya más al resplandor artificial y confuso del fuego dentro de la caverna. Las cosas mismas están ahí en la precisión y forzosidad de su propio aspecto. El aire libre al que ahora el liberado ha sido desplazado no hace mención a lo ilimitado de una mera distancia, sino a esa franja limitante de la claridad que resplandece en la luz del sol que todos contemplan. Los aspectos de lo que las cosas mismas son, o sea las *eídee* (las ideas) constituyen la esencia en cuya luz todo ente particular, éste y aquél, se muestra, en cuyo mostrarse lo que aparece llega a ser primero desoculto y accesible.

Nuevamente determinase el escalón de la morada ahora alcanzado conforme a lo desoculto propiamente dicho que es allí regulador. Es por eso que ya al comienzo de la descripción del tercer escalón se habla inmediatamente de *toon nun legoménoon aleethóon* (516 a. 3) "de lo que ahora es tratado como lo desoculto". Esto desoculto vale por *aleethésteron*, es decir, todavía más desoculto que las cosas artificialmente iluminadas en el interior de la caverna, en su diferenciación con las sombras. De modo que lo desoculto ahora alcanzado es lo más desoculto, *tá alee-théstata*. A decir verdad Platón no se sirve en ese pasaje de tal denominación, pero sí dice *to aleethéstaton* para designar lo más desoculto en la correspondiente y a la vez esencial dilucidación del comienzo del VI libro de la *República*. Aquí (484 c, 5 son mencionados *hoi... eís to alee-théstaton apoblépontes* "los que miran hacia lo más desoculto". Lo más desoculto muéstrase en lo que el ente es en todo tiempo. Sin este mostrarse del qué es [o esencia] (es decir, de las ideas) quedaría oculto esto y aquello y como tal y, con ello en general, todo. Y lo "más desoculto" llámase así porque en todo lo que aparece él se muestra antes y hace accesible lo que aparece.

Pero si ya dentro de la caverna el apartar la mirada de las sombras hacia el resplandor del fuego y las cosas que en él se muestran es dificultoso y hasta se frustra, entonces el llegar a ser libre en el aire libre fuera de la caverna requiere totalmente la máxima paciencia y esfuerzo. La liberación no se sigue del mero desprenderse de las ligaduras y no consiste en el desenfreno, sino que comienza como la constante habituación en el fijarse de la mirada sobre los nítidos contornos de las cosas que se mantienen firmes en su aspecto. La liberación propiamente dicha es la persistencia en ese volverse hacia lo que aparece en su aspecto, y en este aparecer es lo más desoculto. De modo que la libertad sólo subsiste con este carácter como tal volverse hacia, el cual también realiza la esencia de la *paideía*, como una reversión. La perfección esencial de la "cultura" sólo puede, en consecuencia, realizarse en el dominio y sobre la base de lo más desoculto, es decir, de lo *allethéstaton*, es decir, de lo más verdadero, o sea de la verdad propiamente dicha. La esencia de la "cultura" se funda en la esencia de la "verdad".

En razón de que la *paideía* tiene su esencia en la *peragogée hóles tées psyjées*, ella es, como tal giro (o reversión), constantemente la superación de la *apaideusía*. La *paideía* contiene en sí la esencial referencia retrospectiva a la incultura. Y si ya la "alegoría de la caverna", conforme a la propia interpretación de Platón, ha de tornar gráfica la esencia de la *paideía*, entonces esta ilustración tiene que hacer visible también precisamente este momento esencial, la constante superación de la incultura. Es por ello que en la historia la narración no concluye, como se cree, con la descripción del más alto escalón alcanzado en el ascenso desde la caverna. Por el contrario, pertenece a la "alegoría" el relato de un retorno del liberado a la caverna hasta los todavía encadenados, con el designio de apartarlos de lo que es para ellos lo desoculto y conducirlos ante lo más desoculto. Pero este liberador ya no se puede orientar en la caverna; corre el riesgo de sucumbir a la supremacía de la verdad allí reguladora, es decir, a la pretensión de la

“realidad” común como la única, amenazándole la posibilidad de ser sacrificado, posibilidad que, en el destino de Sócrates, “maestro” de Platón, se hizo efectiva.

La vuelta a la caverna y la lucha entablada dentro de ella entre el liberador y los prisioneros, refractarios a toda liberación, da lugar a un cuarto escalón de la “alegoría”, con el que ésta se completa. Es cierto que en este paso de la narración no se emplea más la palabra *alethés*, aunque igualmente ha de tratarse en este escalón de lo desoculto, lo que determina el dominio cavernario, al que de nuevo se ha ido. Pero ¿no se había designado a las sombras ya en el primer escalón como lo “desoculto” regulador en lo interior de la caverna? Sí, por cierto. Pero para lo desoculto no sólo es esencial que de cualquier manera haga accesible lo que semeja y deje abierto su aparecer, sino que lo desoculto supere siempre una ocultación de lo que yacía oculto. De modo que lo desoculto tiene que ser arrancado y, en cierto sentido, sustraído a una ocultación. Y porque para los griegos, desde un principio, la ocultación prevalece como un esconderse a sí misma la esencia del Ser y, por consiguiente, también determina al ente en su presencia y accesibilidad (“verdad”), es por lo que la palabra de los griegos, para la que los romanos llaman “veritas” y nosotros los alemanes “Wahrheit”, se distingue por la alfa privativa de su formación, *a-léetheia*. Verdad significa primariamente lo arrancado con lucha a la ocultación en que yacía. De modo que verdad es ese arrancar con lucha y siempre en la forma de un desentrañar. La ocultación por lo demás puede ser de diversos modos, a saber: encierro, preservación, embozo, encubrimiento, velación, disimulación. Y puesto que, conforme a la “alegoría” platónica, lo desoculto máximo tiene que ser arrancado con lucha a una baja y obstinada disimulación, es por lo que también el desplazamiento de la caverna al aire libre bajo la luz diurna es una lucha a vida o muerte. Que la “privación”, el ganar lo desoculto arrancándolo con lucha, pertenece a la esencia de la verdad, está señalado particularmente en el cuarto escalón de la “alegoría”, por lo cual, así como en cada

uno de los tres escalones anteriores, también en él se trata de la *aléetheia*.

En general, esta “alegoría” sólo puede ser una “alegoría” construida en base a la vista que ofrece la caverna, ya que de antemano está codeterminada por la experiencia fundamental de la *aléetheia*, es decir, de la desocultación del ente, experiencia evidente de suyo para los griegos. Pues la caverna subterránea no es otra cosa que algo en sí abierto y al mismo tiempo abovedado, quedando, a pesar del acceso cerrado en torno por la pared de tierra que lo circunda. El contorno de la caverna en sí abierto y lo por él encerrado y de tal suerte oculto, remiten al mismo tiempo hacia algo exterior, es decir, a lo desoculto que se extiende en la superficie a la luz. La esencia de la verdad pensada primariamente por los griegos en el sentido de la *aléetheia*, o sea la desocultación referida a lo que yace oculto (embozado y disimulado) y solamente ella, tiene una relación esencial con la imagen de la caverna situada bajo tierra. Cuando la verdad es de otra esencia y no es desocultación o, por lo menos, no está codeterminada por ésta, entonces una “alegoría” de la caverna no ofrece asidero alguno para ser ilustrada.

Y, aunque en la “alegoría de la caverna” la *aléetheia* sea particularmente experimentada y en destacados lugares nombrada en vez de la desocultación, insiste en la supremacía otra esencia de la verdad; pero con esto está ya dicho que también la desocultación conserva en sí un rango.

La representación de la “alegoría” y la propia interpretación de Platón toman casi naturalmente a la caverna subterránea y a su exterior como el dominio en cuyo ámbito se desarrollan los procesos relatados. Igualmente esenciales son los tránsitos narrados y el ascenso desde el dominio del resplandor del fuego artificial a la claridad de la luz solar, como así también el retroceso desde la fuente de toda luz a la oscuridad de la caverna. En la “alegoría de la caverna” la fuerza ilustrativa no emana de la imagen de la clausura de la bóveda subterránea y de lo preso en lo

que está cerrado, como tampoco de la vista de lo abierto en lo exterior de la caverna. La fuerza figurativa de la interpretación de la "alegoría" concéntrase, para Platón, más bien en el rol del fuego, del resplandor del fuego y de las sombras, de la claridad diurna, de la luz solar y del sol. Todo yace en el resplandecer de lo que aparece y en el hacer posible su visibilidad. La desocultación es mencionada por cierto en sus distintos escalones, aunque sólo lo es para saber de qué modo ella hace accesible en su aspecto (*eídos*) a lo que aparece y visible a este mostrarse (*idéa*). La reflexión propiamente dicha se dirige al aparecer del aspecto que se ofrece en la claridad del resplandor. Este aspecto suministra la perspectiva sobre el cómo se esencializa cada ente. La reflexión propiamente dicha pasa a la *idéa*. La "idea" es el aspecto que proporciona vista en lo que se esencializa. La *idéa* es el puro resplandecer en el sentido de la expresión "el sol resplandece". La "idea" no consiente que ninguna otra cosa (detrás de sí) "aparezca"; ella misma es lo que resplandece, y lo que resplandece reside únicamente en el resplandecer de sí mismo. La *idéa* es, pues, lo resplandeciente. Su esencia consiste en la luminosidad y en la visualidad, merced a las cuales tiene lugar la esencialización, o sea la esencialización de lo que cada ente es. En el qué es del ente es donde éste se esencializa. Pero la esencialización es en general la esencia del ser, por lo cual, para Platón, el ser tiene su esencia propiamente dicha en el qué es. Ya una posterior denominación revela que *quidditas* es el verdadero *esse*, la *essentia*, y no la *existentia*. Lo que la idea trae a la visión y de ese modo deja ver es, para el mirar dirigido a ella, lo desoculto de aquello que aparece como idea. De este modo, lo desoculto viene a ser concebido de antemano y exclusivamente, como lo apercebido en la apercepción de la *idéa*, como lo conocido (*gignooskómenon*) en el conocer (*gignóoskein*). El *noein* y el *nous* (la apercepción) mantienen para Platón, en este giro, la referencia esencial a la "idea". La disposición en este dirigirse a las ideas deter-

mina la esencia de la apercepción y, en consecuencia, pues, la esencia de la "razón".

La "desocultación" mienta ahora lo desoculto, considerado siempre como lo accesible mediante la luminosidad de la idea. Pero en tanto el acceso es logrado necesariamente por medio de un "ver", la desocultación, puesta en "relación" con el ver, es "relativa" a éste. De ahí que la pregunta desarrollada al final del VI libro de la *República*, sea: ¿Por qué lo visto y el ver son lo que son en su relación? ¿En qué consiste esa tensión como de arco que existe entre ambos? ¿Qué yugo (*zygón* 508 a, I) los mantiene unidos? La respuesta, cuya ilustración procura la "alegoría de la caverna", se ofrece en la siguiente imagen: El sol, como fuente de la luz, proporciona visibilidad a lo que es visto. Pero el ver sólo ve lo visible, en la medida que el ojo es *heleioeidés*, es decir "semejante al sol", o sea mientras tenga una facultad de plena correspondencia con el modo esencial del sol, es decir, con su resplandecer. El ojo mismo "ilumina" y se entrega al resplandecer, pudiendo de este modo acoger y apercebir lo que aparece. Efectivamente pensada, esta imagen significa una correspondencia que Platón (VI, 508 e) expresa de esta forma: "Esto, pues, es lo que la desocultación proporciona a lo conocido, pero otorgando también al cognocente la facultad (de conocer), eso mismo, digo, es la idea del bien" (*touto toínyn, to téen aléetheian paréjon tois gignooskoménois kai too gignóskonti téen dynamin apodidón téen tou agathou idéan pháthi einai*).

La "alegoría" menciona al sol como la imagen para la idea del bien. ¿En qué consiste la esencia de esta idea? Como *idéa*, el bien es algo que resplandece; como tal, es lo que otorga vista; como esto último mismo, es algo avistable y, en consecuencia, conocible; *en too gnoostoo teleutaía hee tou agathou idéan kai mógis horásdai* (517 b, 8). "En el dominio de lo conocible la idea del bien es la visualidad que completa todo resplandecer y, por lo tanto y en última instancia, la visualidad propiamente dicha ya avistada, de modo que, apenas (y sólo con gran esfuerzo) puede ella ser vista propiamente".

Se traduce *to agathón* mediante la expresión aparentemente inteligible de "el bien". Se piensa en ella generalmente el "bien moral", llamado así porque es conforme a la ley moral, interpretación ésta que es ajena al pensar griego, por más que Platón, al interpretar el *agathón* como idea, haya dado la base para pensar "el bien" como "bien moral" y, finalmente, registrarlo erróneamente como un "valor". El concepto de valor que prospera en el siglo XIX como intrínseca consecuencia de la moderna concepción de la "verdad" es el más tardío y a la vez el más endeble retoño del *agathón*. En tanto "el valor" y la interpretación en base a los "valores" sustentan la metafísica de Nietzsche, y esto en la forma incondicionada de una "transvaluación de todos los valores", es también Nietzsche, en virtud de que para él todo saber procede del origen metafísico del "valor", el platónico más desenfrenado en la historia de la metafísica occidental. Vale decir, en tanto él concibe el valor como la condición puesta por la "vida misma" para la possibilitación de la "vida", Nietzsche ha asido la esencia del *agathón*, más libre de prejuicios que los que corren detrás de esa deformidad absurda de los "valores válidos en sí".

Si se piensa aún ahora la esencia de la "idea" en la acepción moderna, o sea como *perceptio* ("representación subjetiva"), se encuentra en la "idea del bien" un "valor" en sí por doquier a la mano, del cual, además, también hay una "idea". Esta "idea" tiene que ser naturalmente la suprema, pues importa que todo transcurra en el "bien" (ya sea en el bien de una ciudad o en lo bien dispuesto de cierto orden). En el dominio de este moderno pensar ya no queda conceptualmente nada de la esencia originaria de la *idéa tou agathou* de Platón.

Pensando a la manera griega, *to agathón* significa lo que sirve para algo y hace apto para algo. Toda *idéa*, es decir, el aspecto de algo, proporciona la visión sobre lo que un ente es en todo momento. De ahí que las ideas, en su significado griego, hacen apto para que algo aparezca en lo que es y, de este modo, puede esencializarse en su

constancia. Las ideas son lo entitativo de todo ente. Lo que a toda idea hace capaz de ser una idea, o dicho platónicamente, la idea de todas las ideas, consiste por eso en hacer posible el aparecer de todo lo presente en toda su visualidad. La esencia de toda idea yace ya en un hacer posible y apto para el resplandecer que proporciona una visión del aspecto. De ahí que la idea de las ideas sea pura y simplemente lo que hace ser apto o sea *to agathón*. Este trae todo lo resplandeciente al resplandecer y es, en consecuencia, aquello mismo que propiamente aparece, o sea lo más resplandeciente en su resplandecer. Es por eso que Platón designa (518 c, 9 al *agathón* también como *tou ontos to phanótaton*, "lo que más se muestra (lo más resplandeciente) del ente".

La expresión "la idea del bien", que tanto induce en error al pensar moderno, es la denominación para aquella excelente idea que, como idea de las ideas es lo que siempre hace apto para todo. Esta idea, que sólo puede llamarse "el bien", es la *idéa teleutaía*, ya que sólo en ella se consuma la esencia de la idea, es decir, comienza a esencializarse, de modo que sólo de ella surge también la posibilidad de todas las otras ideas. El bien puede ser denominado "la idea suprema" en un doble sentido: ella es la más encumbrada en el rango del hacer posible, y la mirada que hacia ella asciende es la más escarpada y, en consecuencia, la más penosa. A pesar del esfuerzo de su aprehensión peculiar esta idea, que conforme a la esencia de la idea en su significado griego tiene que ser llamada "el bien", está en cierto modo, sin embargo, constantemente y por doquier en la mirada, allí donde en general un ente se muestra. Todavía allí, donde sólo son contempladas las sombras aún ocultas en su esencia, tiene que irradiar el resplandor de un fuego, aunque este resplandor no sea propiamente aprehendido y experimentado como dádiva del fuego, y aunque aquí, ante todo, no se llegue a reconocer que ese fuego es solamente un vástago (*ékgonon* VI, 507 a, 3) del sol. En lo interior de la caverna el sol es invisible y, con todo, todavía las sombras se nutren de su luz. Pero el fuego de la caverna que hace posible la apercepción de

las sombras, la que en su esencia peculiar no se conoce a sí misma, es la imagen para el fundamento desconocido de toda experiencia del ente, experiencia que, si bien hace mención del ente, no lo conoce empero como tal. El sol, no obstante, dispensa mediante su resplandecer no sólo la claridad y por consiguiente la visualidad o sea la "desocultación" a todo lo que aparece, sino que, al mismo tiempo, su resplandecer irradia el calor y por medio de su incandescencia hace posible a todo "lo que nace" emerger en lo visual de su consistencia (509 b).

Pero si el sol mismo llega a ser propiamente visto (*ophtheisa dé*), o dicho sin imagen alguna, si llega a contemplarse la idea suprema, *sylogistéa éinai oos ára pási pántoon haúte orthóon te kai kalóon aitia* (517 c), "entonces unitariamente puede deducirse (de la idea suprema), que ella es manifiestamente para todos los hombres la causa tanto de todo lo justo (en su comportarse), como de todo lo bello", es decir, de aquello que en su comportamiento se muestra de tal manera, que trae a lo que aparece el resplandecer de su aspecto. Para todas las "cosas" y su coesidad, la idea suprema es el origen, es decir, la cosa-primitiva (*Ur-sache*). "El bien" suministra lo que aparece del aspecto, en lo cual tiene su consistencia lo que se presenta en lo que es. Mediante ese suministrar el ente es conservado y "salvado" en el ser.

De la esencia de la idea suprema resulta, para toda mirada circunspecta en el orden práctico, *hoti deí taúteen ideín tón méllonta emphrónoos práxein ée idía ée deemosía* (517 c, 4/5), "que, quien quiera obrar con circunspección, sea en asuntos personales, sea en asuntos públicos, tiene que tenerla a la vista" (a la idea que, como el hacer posible de la esencia de la idea, se denomina el bien). Quien quiera, pues, y deba obrar en un mundo determinado por "la idea", necesita ante todo de la visión de las ideas. La esencia de la *paideía* consiste, por tanto, también en liberar al hombre y afirmarlo para la lúcida constancia de la visión esencial. Ahora bien, puesto que, conforme a la propia interpretación platónica, la "alegoría de la caverna" ha

de traer a imagen perceptible la esencia de la *paideía*, tiene también, por lo mismo, que relatar el ascenso hacia la visión de la idea suprema.

La "alegoría de la caverna" no trata, por cierto, propiamente de la *aléetheia*, pero contiene la "doctrina" platónica de la verdad, pues la alegoría se funda en el proceso tácito del predominio de la *idéa* sobre la *aléetheia*. La "alegoría" suministra una imagen de lo que dice Platón acerca de la *idéa tou agathou: autée kyria aléetheion kai noun parasjóménee*, o sea que "ella es la soberana en cuanto otorga la desocultación (a lo que se muestra) y, simultáneamente, la percepción (de lo desoculto)." La *aléetheia* cae bajo el yugo de la *idéa*, y en tanto Platón dice de ésta que es la soberana, la que permite la desocultación, nos remite a algo tácito, o sea que, en lo sucesivo, la esencia de la verdad como esencia de la desocultación no se despliega desde la propia plenitud esencial, sino que se desplaza sobre la esencia de la *idéa*. La esencia de la verdad abandona el rasgo fundamental de la desocultación.

Si por doquier, en todo comportamiento con relación al ente, se llega al *ideín* de la *idéa*, es decir, a la visión del "aspecto", entonces todo esfuerzo debe concentrarse primeramente en hacer posible esta visión. Para esto es necesario el justo mirar. Ya el liberado del interior de la caverna dirige, al apartarse de las sombras y volverse a las cosas, su mirada sobre lo "que es más" que las meras sombras: *prós mállon ónta tetramménos orthóteron blépoi*, es decir, "volviéndose hacia lo que 'es más ente', como para mirar a lo más justo". El tránsito de una situación a otra consiste en un más recto dirigirse de la mirada. En esta *orthótees*, o sea en la justeza del mirar, consiste todo. Es por medio de esta justeza que el ver y el conocer deviene justo, apropiado, de modo que, por último, se dirige en derecha a la idea suprema, afirmándose en esa "recta dirección". En este dirigirse se adecua el percibir a lo que debe ser visto, lo cual no es otra cosa sino el "aspecto" del ente. Como consecuencia de esta adecuación de la percepción como adecuación de un *ideín* a la *idéa* existe

una *homoióosis*, una congruencia del conocer con la cosa misma. Así surge, de la primacía de la *idéa* y del *ideín* sobre la *aléetheia*, una mutación de la esencia de la verdad, llegando ésta a ser *orthótees*, es decir, justeza de la percepción y del enunciar.

En esta mutación de la esencia de la verdad se cumple, al mismo tiempo, un cambio de lugar de la verdad. Como desocultación ella es todavía un rasgo fundamental del ente mismo; pero como justeza del "mirar" ella deviene la característica del comportamiento humano con relación al ente.

En cierto modo Platón tiene que mantener firme a la "verdad" como carácter del ente, puesto que el ente, como lo presente en el aparecer, tiene al ser, y éste trae consigo la desocultación. Pero al mismo tiempo el interrogar por lo desoculto se desplaza hacia el aparecer del aspecto y, con ello, hacia el ver coordinado a éste y hacia lo justo y a la justeza del ver. De aquí que en la doctrina de Platón haya una necesaria ambigüedad, la que precisamente da testimonio de la mutación de la esencia de la verdad, anteriormente tácita, y que ahora hay que enunciar. Dicha ambigüedad manifiéstase en todo su filo, por cuanto en el mismo orden de ideas se trata y se enuncia de la *aléetheia*, y simultáneamente es mentada la *orthótees*, y asentada como regla.

Por una sola frase de la sección que contiene la propia explicación que da Platón de la "alegoría de la caverna", puede destacarse la ambigüedad de la determinación de la esencia de la verdad (517 b, 7 hasta c, 5). El pensamiento conductor es que la idea suprema unce el yugo entre el conocer y lo conocido, relación ésta que, sin embargo, es tomada en una doble acepción, por lo cual Platón expresa, en primer término, como regla, que: *hee tou agathou idéa es pántoon orthóon te kai kalóon aítia*, o sea que "la idea del bien es la causa (Ur-sache = proto cosa) así de todo lo bello como de todo lo justo" (es decir que ella es lo que hace posible la esencia). Y luego se dice que la idea del bien es *kyria aléetheian kai noín parasjoménee* "la soberana que concede la desocultación, como también la

percepción". Estos dos enunciados no corren a la par como para que a *orthá* (lo justo) corresponda la *aléetheia*, y a *kalá* (lo bello) corresponde el *nous* (la percepción); antes bien, esta correspondencia marcha de través y des-acordada. A *orthá*, a lo justo y su justeza corresponde la recta percepción, y a lo bello corresponde lo desoculto, pues la esencia de lo bello consiste en ser lo *ekfanéstaton* (cf. *Fedro*), es decir, lo que exhibiéndose de ordinario y de modo más puro muestra su aspecto y es, de esa manera, desoculto. Ambas oraciones tratan de la primacía de la idea del bien como de lo que hace posible la justeza del conocer y la desocultación de lo conocido. Verdad es aquí todavía, y sobre todo, desocultación y justeza, aunque la desocultación está ya bajo el yugo de la *idéa*. La misma ambigüedad en la determinación de la esencia de la verdad domina también en Aristóteles. En el capítulo final del noveno libro de la *Metafísica*, en el que el pensar aristotélico sobre el ser del ente alcanza su altura cumbre, la desocultación es el rasgo fundamental y soberano del ente. Pero al mismo tiempo puede Aristóteles decir: "lo falso y lo verdadero no está en las cosas (mismas)... sino que yace en el entendimiento", *ou gar esti to pseudos kai to aleethés en tois prágmasin... all' en dianóia* (*Met. E*, 4, 1027 b, 25 ss).

El enunciar juzgativo del entendimiento es el lugar de la verdad y falsedad y de su diferencia. El enunciado es verdadero en la medida que se adecua a la situación objetiva; por consiguiente, cuando es *homoióosis*, congruencia. Esta determinación de la esencia de la verdad no contiene ya ninguna apelación más a la *aléetheia* en el sentido de la desocultación; más bien es a la inversa: la *aléetheia*, como lo opuesto a *pseudos*, es decir, a lo falso en el sentido de lo no justo, es pensada como justeza. A partir de ese momento llega a ser determinante, para todo el pensar occidental, la troquelación de la esencia de la verdad como justeza del representar enunciativo. Como prueba de ello sirva y baste la mención de los principios conductores que delatan, en las épocas culminantes de la metafísica, este cuño de la esencia de la verdad.

Para la escolástica medieval prevalece el principio de Tomás de Aquino, a saber: "veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (*Quaestiones de veritate*, qu. I art. 4, resp.), la verdad se encuentra propiamente en el intelecto humano o en el divino". En el entendimiento tiene ella su lugar esencial. Aquí verdad ya no es más *alétheia*, sino *homoióosis* (adæquatio).

Al comienzo de la época moderna dice Descartes, aguzando el principio anterior citado: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse* (*Regulæ ad directionem ingenii*, Reg. VIII, Opp. X, 396). "La verdad o la falsedad no pueden estar en sentido propio en ninguna otra parte sino solamente en la inteligencia".

Y ya en la época en que alcanza su culminación la modernidad, dice Nietzsche, aguzando más todavía el principio anterior: "Verdad es la clase de error, sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la vida decide en última instancia." (Apunte del año 1885, *Der Wille zur Macht*, 493). Si la verdad, según Nietzsche, es una especie de error, entonces su esencia está en un modo del pensar que, siempre y necesariamente, falsea las cosas, en la medida en que toda representación paraliza el incesante "devenir", oponiéndole, como lo sedicente real, algo que no le corresponde, es decir, lo no justo, y, en consecuencia, algo erróneo.

En la determinación nietzscheana de la verdad como la no justeza del pensar, está implícito el asentimiento a la tradicional esencia de la verdad, como justeza del enunciar, o sea del *lógos*. El concepto de la verdad en Nietzsche exhibe el último reflejo de la más extrema consecuencia de aquella mutación de la verdad, desde la desocultación del ente hasta la justeza del mirar, mutación que se cumple en la determinación del ser del ente como *idéa* (o sea, conforme al pensar griego, en la esencialización de lo que se presenta).

Como consecuencia de esta interpretación del ente, la esencialización no es ya, como al comienzo del pensar occi-

dental, el ascenso desde lo que yace oculto a la desocultación, en la que ésta misma, como rescate, constituía el rasgo fundamental de la esencialización. Platón concibe a la esencialización (*ousia*) como *idéa*, la que, sin embargo no está sujeta a la desocultación en tanto que es ella la que hace aparecer lo que yace oculto, poniéndose a su servicio. Mas bien a la inversa, lo que resplandece (el mostrarse) es lo que determina aquello que en lo interior de su esencia y en la exclusiva reflexión sobre sí mismo puede luego denominarse desocultación. La *idéa* no es, en consecuencia, un primer plano representativo de la *alétheia*, sino el fundamento que a ésta hace posible, pero con el resultado que, de este modo, la *idéa* toma todavía en caución algo de la primaria, pero desconocida esencia de la *alétheia*.

La verdad, como desocultación, no es más el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, por haber ella devenido justeza bajo la sujeción de la idea, es, desde ese momento, la característica del conocimiento del ente.

A partir de allí, hay ya una tendencia a la "verdad" en el sentido de la justeza del mirar y de la posición de la mirada, siendo desde entonces decisiva para todas las posturas fundamentales con referencia al ente, la obtención de la recta visión de las ideas. La reflexión sobre la *paideía* y la mutación de la esencia de la *alétheia* se corresponden como se ve en la misma historia del tránsito de morada en morada, expuesta en la alegoría de la caverna.

La semejanza de ambas moradas, dentro y fuera de la caverna, es una diferencia de *sophía*, palabra que significa en general el reconocerse en algo, el comprenderse con relación a algo. Más propiamente, *sophía* mienta el reconocerse en lo que se esencializa como lo desoculto y es constante en tanto es lo presente. Este reconocerse no se logra mediante la mera posesión de conocimientos; él mienta el llegar a una morada que, ya anteriormente y por doquier, tiene su asidero en lo constante.

El reconocerse que allí abajo en la caverna sirve de regla, *hee ekei sophía* (516 c, 5), es superado por otra

sophia. Esta es única y tiende ante todo a contemplar el ser del ente en las "ideas". Esta última *sophia*, a diferencia de aquella otra de la caverna, se caracteriza por el anhelo de lograr asidero, más allá de lo presente inmediato, en lo constante que se muestra a sí mismo. Esta *sophia* es en sí una predilección y amistad (*philia*) por las "ideas" que proporcionan lo desoculto. Esta *sophia* fuera de la caverna es, por consiguiente, *philosophía*, palabra que ya antes de Platón conocía el idioma de los griegos y que la usaba comúnmente para designar la predilección por aquel recto reconocerse. Sólo con Platón comienza esa palabra a ser tomada como nombre para aquel reconocerse en el ente, determinando al mismo tiempo el ser del ente como idea. Desde Platón, el pensar sobre el ser del ente deviene "filosofía", porque él es un mirar ascendente hacia las "ideas". Pero esta "filosofía" que comienza con Platón adquiere en lo sucesivo el carácter de lo que más tarde se llama "metafísica", cuya forma fundamental ilustra el mismo Platón en la historia que narra la alegoría de la caverna. Hasta la palabra "metafísica" está ya preacuñada en la exposición platónica, en aquel pasaje donde dice, al ilustrar la habituación de la mirada a las ideas (516 c, 3): el pensar va *met' ekeína*, "más allá" de aquello que es como sombra y copia, hacia *eis taúta*, "en dirección" a las "ideas". Ellas son lo suprasensible contemplado en la visión no sensible, ellas son el ser del ente, inaprehensible para los órganos corporales. Y lo supremo en el dominio de lo suprasensible es aquella idea que, como idea de todas las ideas, es siempre la causa de la consistencia y el aparecer de todo ente. Y porque esta "idea" es, en cierto modo, la causa para todo, por eso es también ella "la idea" que se llama "el bien". Esta suprema y primera causa es llamada por Platón, y después por *Aristóteles*, *tó theion*, lo divino. Desde la interpretación del ser como *idéa*, el pensar con relación al ser del ente es metafísico, y la metafísica es teología. Teología significa aquí la interpretación de la "causa" del ente como Dios y el desplazamiento del ser a esa causa que en sí

contiene al ser de sí y lo despide, porque ella es lo más entitativo del ente.

Esta misma interpretación del ser como *idéa*, a cuya primacía se debe una mutación de la esencia de la *aléetheia*, exige una caracterización del acto de mirar hacia las ideas, caracterización a la que corresponde el papel de la *paideía*, de la "cultura" del hombre, lo cual nos explica que a través de la metafísica domine el esfuerzo en torno al ser humano y a la posición del hombre en el seno del ente.

El comienzo de la metafísica en el pensar de Platón es al mismo tiempo el comienzo del "humanismo", palabra que aquí es pensada en su significado esencial y, por consiguiente, más amplio. Además "humanismo" mienta el proceso ensamblado con el comienzo, el desenvolvimiento y el fin de la metafísica, por el cual el hombre, siempre según perspectivas diferentes, pero a sabiendas, se desplaza hacia un término medio del ente, sin ser, por ello, él mismo el ente supremo. "El hombre" significa aquí, ora una humanidad o la naturaleza humana, ora el individuo o una comunidad, ora el pueblo o un grupo de pueblos. De modo que, en el dominio de una conexión metafísica fundamental del ente, siempre se trata de llevar al "hombre" que desde aquí se ha determinado, al *animal rationale*, a la liberación de sus posibilidades, a la certidumbre acerca de su destino y a la preservación de su "vida". Esto acontece como acuñación de la actitud "moral", como redención del alma inmortal, como despliegue de las fuerzas creadoras, como perfeccionamiento de la razón, como cuidado de la personalidad, como estímulo del civismo, como adiestramiento del cuerpo o como unión apropiada de algunos o de todos estos "humanismos". En órbitas amplias o reducidas, siempre se consume un girar metafísicamente definido en torno al hombre. Con la culminación de la metafísica también el "humanismo" (o dicho en "griego": la antropología) irrumpe en las más extremas y, al mismo tiempo, incondicionadas "posiciones".

El pensar de Platón se conforma a la mutación de la esen-

cia de la verdad, mutación que luego se convierte en historia de la metafísica, la cual por último en el pensar nietzscheano inicia su incondicionado acabamiento. La doctrina de Platón sobre la verdad no es, por consiguiente, algo que pertenece al pasado; ella es históricamente "actual", mas no sólo como un trozo doctrinario cuya "repercusión" es objeto de comentario histórico, ni como resurrección, ni tampoco como imitación de la Antigüedad, ni como mera preservación de lo que se ha recibido. La actualidad de aquella mutación de la esencia de la verdad proviene de ser ella la realidad dominante fundamental, afianzada hace largo tiempo y aun no desplazada, de la historia universal planetaria que se desarrolla en su más reciente modernidad.

Lo que siempre sucede con el hombre histórico resulta de una decisión ya con anterioridad tomada, y que jamás reposa en el hombre mismo, sobre la esencia de la verdad. Mediante esta decisión ya puede delimitarse bien lo que a la luz de la afianzada esencia de la verdad ha de buscarse y aferrarse como verdadero, pero también lo que se ha de rechazar y pasar por alto como no verdadero.

La historia que narra la alegoría de la caverna proporciona una visión de lo que ahora y en lo futuro será lo que propiamente acontece en la historia de lo humano acuñado por Occidente, o sea que el hombre piensa en el sentido de la esencia de la verdad, como justeza del pensamiento, todo ente de conformidad con las "ideas", y estima toda efectividad conforme a los "valores". Determinar qué ideas y qué valores son asentados no es lo sólo y primordialmente decisivo, sino que en general lo real es pensado conforme a las "ideas" y el "mundo" sopesado según los "valores".

Al ser recordada la esencia primaria de la verdad, recuerdo en el cual la desocultación se devela como el rasgo fundamental del ente mismo, este recordar la esencia primaria de la verdad tiene que pensar dicha esencia de modo más primario, razón por la cual ese recuerdo no puede jamás tomar la desocultación sólo en el sentido platónico, es decir, bajo la sujeción de la *idéa*. La desocultación,

concebida platónicamente, queda puesta en relación con el mirar, el percibir, el pensar y el enunciar. Obedecer a esta relación significa abandonar la esencia de la desocultación. Ninguna tentativa de fundamentar la esencia de la desocultación en la "razón", en el "espíritu", en el "pensar", en el "logos", ni en cualquiera otra especie de "subjetividad", puede salvar a dicha esencia, pues lo que es preciso fundamentar, es decir, la esencia de la desocultación misma, aun no es en todo esto lo suficientemente cuestionado. Y siempre tiene que llegar a ser "aclarada" la consecuencia esencial de la esencia no comprendida de la desocultación.

Antes es preciso una apreciación de lo "positivo" que yace en la esencia "privativa" de la *alétheia*, como también que antes esto positivo sea aprehendido como rasgo fundamental del ser mismo. Primeramente tiene que irrumpir la necesidad, en la cual no siempre sólo el ente, sino también el ser devenga un día problemático. Y porque esta necesidad está en perspectiva, la esencia primaria de la verdad reposa todavía en su oculto comienzo.

(Traducción de Norberto V. Silvetti, supervisada por C. A.)

UNA RECIENTE EXPRESION DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

*La revista francesa L'Express publica en su número del 20 al 26 de octubre de 1969, un reportaje que su redactor Frédéric Towarnicki —acompañado por el joven filósofo francés Jean-Michel Palmier— le hizo a Heidegger en su ochenta cumpleaños, Entretien avec Heidegger. La entrevista ha sido recusada como apócrifa por la revista alemana Der Spiegel en su número del 3 de noviembre de 1969. L'Express afirma la autenticidad de la interview y Der Spiegel responde que el texto es un resumen de la conversación que Towarnicki mantuvo con el filósofo germano cuando aquél preparaba su libro *Ecrits politiques* de Heidegger. Otra impostura de la revista alemana porque el autor de este libro es Jean-Michel Palmier. Cita Der Spiegel una afirmación de Heidegger al respecto, encerrada entre dudosas comillas, hecha en una supuesta carta a la dirección de esta última revista (no se publica el documento invocado). No menos dudoso es el "detallado" reportaje de la misma publicación a Heidegger, a quien le atribuye la "expresa" resolución, según Der Spiegel, que debe publicarlo ¡después de su muerte!, manteniéndolo hasta entonces secreto (sekretiert sei). No hay nada claro en todo este embrollo de la revista alemana. Lo único que surge menos confuso de las ambiguas frases entrecomilladas, interrumpidas por puntos suspensivos, de lo afirmado*

por Der Spiegel, es que Heidegger hasta el 29 de octubre (la entrevista fue hecha del 20 al 28 de octubre) no había recibido el número de L'Express con el texto de la entrevista, ¡y que no lo había leído! "Grabada o no" esta entrevista, las ideas expresadas en ella pertenecen a Heidegger. Cualquier buen conocedor de su obra y de sus ensayos puede identificarlas fácilmente en éstos. Lo dicho por Heidegger o interpretado a base de la conversación con él de Frédéric Towarnicki configura una buena síntesis de su pensamiento. Por ello incluimos, como último apéndice de nuestro libro, un resumen del reportaje a Heidegger, del cual hemos suprimido y glosado al efecto de su ilación las preguntas del interrogatorio y conservado sus respuestas, que expresan ideas fundamentales de su filosofía, formuladas dentro del contexto de diferentes trabajos, o que traducen puntos de vista de perentoria actualidad.

LA FILOSOFIA: UNA DE LAS POSIBILIDADES DE LA EXISTENCIA

Martin Heidegger, considerado como el último filósofo de la tradición occidental, el que termina esta tradición y que ha intentado también otra manera de interrogar, responde con incisiva claridad a las preguntas que se le formulan. Se le subraya que en este momento la crisis de la universidad se ve acompañada de una creciente sospecha en cuanto al sentido y validez de la filosofía. Para muchos, ésta carece de razón de ser, se ha tornado inútil.

Expresa Heidegger que él también ha llegado a esta conclusión. Y agrega que en su curso *Introducción a la metafísica* de 1935 había afirmado que "la filosofía es siempre intempestiva"; en síntesis, "es una locura". Mas especifica: "La filosofía es esencialmente intempestiva porque ella pertenece a esa clase de raras actividades cuyo destino es no poder hallar jamás resonancias inmediatas. Que sea autónoma y creadora la convierte en una de las más extrañas posi-

bilidades de la existencia. Su tarea original es tornar todo más grave y difícil".

Preguntado si ella es capaz de desempeñar algún papel en la transformación del mundo, según lo quería Marx, manifestó: "La filosofía de manera inmediata no podrá jamás aportar las fuerzas o crear las formas operantes y las condiciones que susciten una acción histórica. El sentido de la filosofía no consiste en un «saber» que se adquiere y se utiliza directamente; sólo interesa a un número reducido de hombres (*Menschen*). Ella no puede ser apreciada por criterios comunes. No es posible hacer nada con ella: es ella la que hace algo de nosotros si nos comprometemos en su desarrollo". Y añadió para mayor precisión: "En el curso de su evolución histórica los pueblos se plantean muchas preguntas. Mas es esta única cuestión: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?», la que ha decidido en verdad el destino del mundo occidental, a través de las respuestas dadas por los presocráticos hace dos mil quinientos años. Y sin embargo hoy el sentido de esta pregunta no inquieta ya a nadie."

LA TRADICION OCCIDENTAL Y LOS PRESOCRATICOS

Cree Heidegger que estar atento a la esencia del mundo presente significa meditar los pensamientos de los filósofos presocráticos, tales como Parménides y Heráclito, aunque confiesa que casi no se los lee. Sostiene, empero, que no pocos nexos nos relacionan con ellos, y que en su curso *Introducción a la metafísica* ha mostrado por qué todos los problemas de la filosofía comenzaron con ellos. "En sus fragmentos poéticos ha tenido nacimiento el mundo occidental". "Yo he mostrado —insiste— que la técnica moderna si bien es del todo extraña a la antigüedad encuentra allí su origen".

Sin embargo, el filósofo alemán no acepta que sea indispensable un retorno a las fuentes del pensamiento griego.

“Un renacimiento actual de la antigüedad sería absurdo y además imposible. El pensamiento griego no puede ser más que un punto de partida”.

LA TESIS XI DE MARX SOBRE FEUERBACH

La reticencia a interrogar la tradición se atiene a las necesidades del mundo moderno, al parecer, y entre esas exigencias figura la oposición radical que desde Marx separa la visión teórica del mundo de la actitud práctica que pretende transformarlo. Se trata —observa Heidegger— de la undécima tesis sobre Feuerbach. “Mas hoy —subraya— la acción sola no cambiará el estado del mundo sin interpretarlo antes”.

Ese vínculo entre la metafísica de los griegos y la técnica moderna, se le manifiesta, permitiría al pensador asegurar que de alguna manera la bomba atómica había comenzado a explotar en el poema de Parménides hace veinticinco siglos. Heidegger acepta la responsabilidad de esta afirmación, aunque sostiene: “Es necesario desconfiar de las fórmulas privadas de su contexto; es decir, en el poema de Parménides y en la interrogación que él instaura se ha puesto en marcha la posibilidad de la ciencia futura. Mas el peligro de la fórmula residiría en hacer creer que se ha cumplido un proceso ineluctable, una necesidad fatal de tipo hegeliano”. Si la historia pudo haber tomado otro curso, es cosa que no poseemos medio alguno para averiguarlo. “Para mí nada es fatal. La historia no obedece a un determinismo de tipo marxista. Menos que la filosofía o la política. Los físicos que han investigado las leyes de la fisión nuclear no han querido fabricar la bomba atómica. Y, sin embargo, es lo que han hecho”.

EL PROBLEMA DE LA TECNICA

Se le recuerda a Heidegger que él ha dicho que su libro *Ser y Tiempo* es una obra donde pretendió ir “demasiado pronto demasiado lejos”. Concede que esto es cierto si bien confiesa que no sabe hoy más de lo que sabía entonces. “Lo que cuestiono en el presente no estaba en condiciones de hacerlo en aquella época, es decir, abordar el problema de la técnica, su sentido en el mundo moderno. En síntesis, he necesitado treinta años para lograrlo”. Señala, no obstante, que presentarlo como adversario de la técnica y del mundo moderno no es un absurdo, pues “lo que importa es el porvenir”.

En cuanto la expresión, por él acuñada, “era de la técnica planetaria”, señala con precisión su sentido: “La era planetaria, la era atómica son expresiones que designan la aurora de los tiempos que se hallan en trance de advenir. Nadie puede prever lo que ellos serán. Nadie sabe lo que será entonces el pensamiento”. La época de la técnica planetaria, por lo demás, no marca el fin de la metafísica. Ella es su realización. “Sin Descartes el mundo moderno hubiera sido imposible”. El problema de la técnica es complejo, en efecto. “Mientras nos contentemos con maldecirla o glorificarla no se llegará jamás a captar lo que ella es. Es necesario interrogarla. Cuestionar significa trabajar en un camino, construirlo, es preparar una libre relación con ella. La técnica no es lo mismo que la «esencia» de la técnica. Así, por ejemplo, la esencia de un árbol no es un árbol que se pueda hallar entre otros árboles”. No es posible —insiste Heidegger— dejar de pensar esta esencia. “En tal caso quedaríamos encadenados a ella y privados de libertad, ya la afirmemos con pasión o la neguemos. Porque la técnica no es algo neutro. Justamente cuando imaginamos que es neutra nos abandonamos a ella para lo peor”. Sobre este hecho, según el cual el mundo moderno no ha «pensado» la técnica, Heidegger se refiere a una de sus conferencias en la cual declaró: “Por exceso de técnica no advertimos aún el ser

esencial de la técnica, como por exceso de estética no percibimos ya el ser esencial del arte". Cree que sería exagerado afirmar que la técnica es el supremo peligro para el hombre, y a este respecto menciona los versos de Hölderlin: "Allí donde el peligro crece, también crece lo que salva".

HÖLDERLIN Y NIETZSCHE

A propósito de Hölderlin debe destacarse que éste es el "poeta del tiempo de la angustia" en tanto que Nietzsche no pertenece a él "Nietzsche —para Heidegger— es sin duda el último gran pensador de la metafísica occidental", y merece esta calificación porque "ha planteado la cuestión fundamental de la época moderna cuando se ha interrogado sobre el Superhombre. Ha reconocido la llegada del tiempo en que el hombre se apresta a extender su dominio sobre toda la Tierra, y él se pregunta si es digno de tal misión, o si su esencia no debe ser ella misma transformada. A esta pregunta Nietzsche ha respondido: «El hombre es algo que debe superarse para devenir el Superhombre»".

Verdad es que este pensamiento de Nietzsche ha sido el más desfigurado de toda la filosofía. Heidegger no lo olvida, y agrega que en un curso dedicado al célebre filósofo escribió que "todo pensamiento esencial atraviesa intacto la multitud de sus detractores". Por eso al preguntársele sobre la importancia de nuestra época Heidegger vuelve a citar a Nietzsche, según un texto de 1886: "Nosotros jugamos la carta de la verdad... La humanidad morirá quizá. Y bien, ¡así sea!".

LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA

La relación entre la filosofía y la ciencia es por cierto una cuestión difícil. "La ciencia se halla en trance de extender su potencia a toda la Tierra. Pero la ciencia no piensa, porque su marcha y sus medios son tales, que no

puede pensar. Y esto es una ventaja, pues no es sino en tanto que no piensa que la ciencia consigue establecerse y progresar en su campo de investigaciones". Esto resulta paradójico en una época que trata de identificar el pensamiento con la ciencia; pero, sostiene Heidegger, "sólo cuando el abismo que separa la ciencia del pensamiento es por fin reconocido, la relación entre ambas se torna auténtica".

Decir que "la ciencia no piensa" es una afirmación chocante en apariencia. Sin embargo, el filósofo enfrenta la aporía y expresa que "la ciencia nada puede realizar sin el pensamiento". Y repite algunos conceptos de su propia enseñanza: "Lo más importante de nuestra época es que no pensamos aún verdaderamente". Con ello se pretende expresar quizá que "desde hace siglos el hombre ha actuado demasiado y pensado demasiado poco. En un mundo que nos da cada vez más que pensar no siempre existe el pensamiento".

La oposición que se plantea entre teoría y práctica o praxis tiene un valor relativo, porque "¿quién sabe realmente qué es la praxis o la práctica? Hoy se la confunde muy a menudo con recetas. Para los griegos la teoría misma era la más alta praxis".

En cuanto a la interrogación de cómo se podría situar en el tiempo, Heidegger responde: "Lo más antiguo del pensamiento está detrás de nosotros, y sin embargo acaece de nuevo. Llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el Ser".

LA INFLUENCIA DE SER Y TIEMPO

Se le pregunta a Heidegger si después de un cuarto de siglo de la aparición de su obra capital, *Ser y Tiempo*, se considera mejor comprendido. Se muestra dubitativo en la respuesta porque no ha seguido todos los trabajos —sobrepasan los tres mil— que se han escrito sobre él. En los Estados Unidos se prepara una edición de sus obras completas. Mas, confiesa que a veces le cuesta trabajo reconocer

su pensamiento en ciertas interpretaciones americanas. En Alemania su influencia es considerable; no obstante, se habla poco de él, se le cita menos, aunque está presente en muchas investigaciones, hecho que el pensador desdeña con la reserva señalada por su hermano que designa a este fenómeno con el nombre de cleptomanía.

ACERCA DE LA LABOR DE MARCUSE

La conversación recae después sobre Herbert Marcuse, ex alumno del filósofo en Friburgo. Preparó allí su tesis sobre Hegel en 1932 con la dirección de Heidegger y éste reconoce que es un buen trabajo. No ha seguido, empero, su trayectoria si bien ha leído *El hombre unidimensional*. También expresa que no es imposible descubrir relaciones entre las cuestiones que trata Marcuse y su propia problemática. Este acepta, por ejemplo, que la técnica moderna no es una simple acumulación de máquinas, sino un orden planetario; que el hombre se halla inmerso en él, pero no lo domina en realidad. Heidegger destaca que él ha escrito frecuentemente sobre estos temas. Se insiste que Marcuse ha planteado la cuestión del destino del hombre en el seno de este dominio. La técnica es para él una forma de existencia mundial que esclaviza toda vida al trabajo. Aquí el maestro halla asimismo el eco de sus reflexiones. "Yo he escrito —subraya éste— en el mismo sentido, que el totalitarismo no era una simple forma de gobierno, sino más bien la consecuencia de este dominio desenfrenado de la técnica. El hombre está librado hoy al vértigo de sus productos".

Podría suponerse que Marcuse ha desarrollado, en suma, dentro de una perspectiva revolucionaria, los mismos temas sobre los que ha reflexionado Heidegger. Este, con cierta cortesía, no contradice; se advierte, no obstante, su reticencia cuando añade, para cerrar la argumentación de este pasaje, una pregunta que resume el pensamiento de sus últimos años: "¿Mas, no es necesario plantear también la cuestión de la esencia de la técnica?".

La conversación acentúa su ritmo vivaz al preguntársele al filósofo si no considera posible un encuentro con Marx. No cree que ello suceda al nivel de su propia problemática. "La cuestión del Ser —aclara— no es la de Marx. Esto no significa que la obra de Marx sea menos importante que la de Hegel o extraña a la metafísica. El Ser es pensado por Marx como naturaleza que se trata de dominar, de conquistar. Marx sigue siendo el más grande de los hegelianos". Declara asimismo que ha vuelto a leer los escritos juveniles de Marx, y que ha seguido las investigaciones de su discípulo Landshut, quien los publicó en 1932. Señala, además, que tuvo la intención de realizar un seminario privado sobre esos textos con profesores de las democracias populares que se lo habían solicitado.

A esta altura del diálogo se produce un paréntesis un tanto forzado con la abrupta irrupción de una pregunta sobre Freud. Heidegger se ubica prestamente y asegura que "el psicoanálisis es una disciplina muy importante", que cree en ella sobre todo como terapéutica. "Mas sus posiciones filosóficas son insostenibles porque biologizan la esencia del hombre". Como prueba de este aserto puede releerse *Más allá del principio del placer*.

Retomando el tema del marxismo, Heidegger considera si en lo porvenir serían posibles algunos puntos de contacto entre esta doctrina y su propia filosofía. "Tal vez. ¿Por qué no? Sin embargo, todavía no podría decir cómo sucedería". Confiesa sí que ha recibido cartas y hasta visitas de los intelectuales de países socialistas. Se le recuerda que en cierta oportunidad había manifestado: "En lo que concierne al porvenir, pongo más esperanzas en el socialismo que en el americanismo" (norteamericanismo). Al preguntársele si aún hoy piensa lo mismo, responde afirmativamente.

IMPOSIBILIDAD DE UNA ETICA

En otro orden de ideas, Heidegger rechaza la pretensión de intentar escribir una Etica. "¿Quién puede permitirse hoy, y en nombre de qué autoridad, proponer una Etica al mundo?"

Que "el ser humano es su propia posibilidad" es una proposición del filósofo que Sartre a su vez ha desarrollado en *El Ser y la Nada*. La dificultad reside en que a menudo Sartre ha interpretado el pensamiento heideggeriano en sentido marxista. "El hombre es su propia posibilidad, pero él no puede «producirse» a sí mismo".

Se le reprocha en ocasiones a Heidegger la distancia a que parece situarse con respecto de los acontecimientos de la historia mundial. Él considera que en cierta medida "el pensamiento es siempre un poco de soledad. Desde que uno se compromete en él, puede desviarse. Yo lo he aprendido —subraya— en 1933 con motivo de mi rectorado, en un momento trágico de la historia alemana. Me he engañado. ¿Un filósofo comprometido es todavía filósofo? De la manera en que la filosofía actúa realmente sobre los hombres y sobre la Historia, ¿el filósofo mismo qué sabe? La filosofía no se deja organizar".

ACERCA DE LUKACS

De la supuesta influencia del marxista húngaro Georgy Lukács sobre Heidegger y la génesis de *Ser y Tiempo* se ha hablado con frecuencia. Al respecto, luego de destacar con ironía que Lukács no lo estima mucho. . . , el pensador alemán se muestra asombrado de que en París se hayan dictado cursos sobre el tema "Heidegger y Lukács, puntos de convergencia y divergencia". Expresa que en un número de la revista "Der Spiegel" de marzo de 1966, Lukács lo trataba de filósofo fascista. No recuerda, por lo demás, haber leído a éste antes de escribir *Ser y Tiempo*. Por supuesto, tampoco sabe si Lukács lo ha leído a él.

ATAQUES Y MALENTENDIDOS

Reconoce que ha sido atacado muchas veces, aunque no siempre de manera filosófica y se pregunta si de todos estos ataques queda un solo trabajo que merezca citarse. Ya Valéry lo dijo: "Cuando no se puede atacar un pensamiento se ataca al pensador".

Está convencido de que estas controversias sólo terminarán después de su muerte. "Después de todo —sostiene—, Heidegger no tiene ninguna importancia. El futuro pertenece al equipo de investigadores. ¿Se sabe acaso el nombre de los artesanos de las catedrales?". La mayor parte de la gente cree, además, que el filósofo está muerto. Hay muchos mal entendidos. ¡Hasta se ha escrito que Heidegger ha redactado *Qué es metafísica* practicando skí en la Selva Negra! Naturalmente, tales malentendidos no lo molestan, porque él tiene la impresión de que es Heidegger quien molesta. Y esto es claro, según el filósofo: "Lo esencial es que mi trabajo, si tiene alguna importancia, haga su camino. Un día hasta mi nombre no se conocerá más. Lo que es válido en mi pensamiento, es lo que llevará o no hacia el porvenir".

EL PROBLEMA DEL SER

A lo largo de toda su vida, Heidegger ha planteado y ahondado una sola cuestión: la del Ser, y ella le sigue pareciendo primordial todavía. No le es posible indicar cómo inició este camino, pero ha comprendido que otros tratan de descubrirlo y no sabe si éstos tienen razón en lo que dicen de él. Tampoco cree que se deba repetir a Heidegger. "No es indispensable que se me imite, sino que cada uno formule sus propias cuestiones. Seguir a Heidegger carece de interés. Es necesario o bien prolongar mi problemática en otras direcciones, o bien contradecirla". Es decir, "hay que pensar a Heidegger contra Heidegger", según propia fórmula del maestro. Sin embargo, debe aceptarse que se

habla de "filosofía heideggeriana", cuya existencia es rechazada por el pensador. "Desde hace sesenta años —confiesa— he tratado de comprender qué es la filosofía y no proponer una filosofía".

No niega Heidegger que filosóficamente ha sido signado por toda la tradición. Mas ese procedimiento universitario de elucidación a la manera de "Heidegger y Hegel", "Heidegger y Schelling", resulta inaceptable. "Si se les cree a ciertos comentaristas, basta tomar a Aristóteles, Husserl, Kant, Brentano, reunirlos a todos, y de ahí surge *Ser y Tiempo*. Esto es cómico".

Concebir la tarea que corresponde hoy al pensamiento es ciertamente muy difícil. Heidegger ha escrito sobre este problema, pero no ha publicado nada. "Volver a hallar la cuestión del Ser, tal ha sido la marcha suscitada por *Ser y Tiempo*. La segunda parte debía intitularse *Tiempo y Ser*".

Un rasgo que sorprende a muchos críticos en la obra del filósofo es la aparente escisión acaecida en ella. Se ha hablado así de un Heidegger I y de un Heidegger II. De manera brusca sobreviene un cambio de estilo. El camino árido de la interrogación metafísica es abandonado para ocuparse de los poetas: Hölderlin, Mörike, Hebbel, Rilke y en particular Trakl. La explicación es, empero, convincente: "La filosofía y la poesía se mantienen sobre cimas opuestas, mas ellas dicen la misma cosa". En cuanto a la distinción entre dos pensadores dentro del mismo, resulta absolutamente inadmisibile. "El Heidegger II sólo es posible mediante el Heidegger I, y éste implicaba ya el otro". El nuevo estilo de interrogación no es más que una variante. "La conferencia sobre *La esencia de la verdad* proporciona el gozne de alguna manera. Planteando en mi obra la primera cuestión, yo ignoraba cómo se plantearía después la segunda".

EL DIALOGO FILOSOFICO

La obra heideggeriana crea, en general, un problema grave en lo que se refiere a su interpretación. Los estudiantes se acercan a estos libros con la impresión de hallarse frente a un pensamiento difícil e insólito que encara la filosofía desde un punto de vista opuesto a la enseñanza tradicional. Solo, ante una obra compleja, el estudiante no puede evitar sentirse desamparado. "Desgraciadamente —contesta Heidegger— es así. ¿Pero qué hacer? Existe también el problema de las traducciones. ¿Cómo controlarlas?... Por lo demás, los estudiantes a menudo no hacen más que recoger aquí y allá migajas de conocimientos. ¿Y qué otra cosa pueden hacer en la universidad de hoy?". Para remediar esta situación "es indispensable el diálogo en seminarios. Sólo entonces se puede «hacer ver», mostrar lo que significa la filosofía". El filósofo cree que esta manera de trabajar no se practica casi en Francia: un diálogo instaurado para llevar paso a paso a todos los participantes a hacer frente a la cuestión filosófica. "Hoy se habla demasiado, tanto que cuando alguien trata de pensar se le señala con el dedo y se dice de él: «Se hunde en la abstracción»".

LA REBELION ESTUDIANTIL

Referente al movimiento mundial de los estudiantes y a los problemas de la universidad, Heidegger expresa que ya en 1929 los había advertido en *Qué es metafísica*. "Los estudiantes se rebelan hoy y está bien. Pero, ¿saben realmente lo que quieren? Yo sé —señala— desde hace mucho tiempo que la Universidad se ha convertido en un simple liceo, una escuela. Ello no permite ya el aprendizaje del pensamiento, sólo proporciona una acumulación de conocimientos. La vieja universidad está muerta; era sin duda una muerte necesaria". La crisis que hoy atraviesa la Universidad es muy grave, mas hay que repetir que no es nueva. Numerosos problemas que se debaten en el presen-

te, en Alemania y en otros lugares ya afectaban a la juventud de antes de la segunda guerra mundial. "Sin embargo —sostiene—, el tiempo para plantearse esas cuestiones no había llegado aún".

MALA FE ANTE UNA ACTITUD

A continuación, el diálogo toca un episodio delicado en la vida de Heidegger; su decaerato en Friburgo. En Francia se han realizado importantes tentativas para disipar ciertos mal entendidos y restablecer la verdad respecto de su actitud de 1933. "Yo no había pedido nada —manifiesta el filósofo—; pero son paradójicamente los franceses quienes vienen en mi ayuda en este caso. En Alemania es distinto, y los ataques no cesarán. Quizá, aquí o allá es necesario contar también con la mala fe. Sartre ha escrito todo un capítulo al respecto. Se juzga retroactivamente. Se olvida la confusión trágica que existía en 1933, la miseria, la desesperación, las ilusiones... Yo me retiré de todo eso al cabo de diez meses". Con referencia a este asunto, cabe recordar que ex alumnos de Heidegger se han hecho eco de los ataques dirigidos por éste en sus cursos contra las teorías del nacionalsocialismo y las condenas contra el racismo. "Todo ello —afirma— ha terminado para mí. Lo que importa es esta juventud que se apasiona por los problemas nuevos, que comienza un mundo nuevo". El pensador expresa su estima por ella, a la que encuentra muy interesante.

LAS INDAGACIONES ACTUALES Y EL "EXISTENCIALISMO"

La obra de Heidegger figura entre las más difíciles de nuestra época. Ella ha encontrado, no obstante, más allá de las fronteras ideológicas, intérpretes y defensores muy variados. El hecho se justifica filosóficamente porque las cuestiones planteadas allí no son fáciles de evitar. Pensado-

res japoneses, por ejemplo, aseguran haber descubierto, después de largos estudios, profundas analogías entre la filosofía heideggeriana del Ser y el pensamiento oriental.

Sobre el movimiento filosófico francés, Heidegger dice no tener tiempo de leer todos los libros que recibe, si bien menciona la visita que le hizo Sartre. A través del libro de éste, *El Ser y la Nada*, fue conocido el pensador alemán en Francia, después de la liberación. Se descubrió así el existencialismo. "El existencialismo —expresa Heidegger— es, en cierto modo, un contrasentido. Pero Sartre no es responsable de ello... Para un filósofo alemán es sorprendente un hombre que sabe expresarse a la vez filosóficamente y domina también la novela, el teatro y el ensayo. Soy muy sensible a esta facultad de los franceses".

El pensador alemán no se interesa mucho por otros trabajos filosóficos. Su juicio es definitivo a este respecto: "Lo que se llama hoy filosofía es raramente otra cosa que una reproducción de ideologías técnicas que toman los métodos propios de la física y la biología. Esto no es ya una interrogación filosófica auténtica".

LA POESIA Y EL ARTE

Entre los poetas de su preferencia, Heidegger ha destacado con especial énfasis la importancia de Hölderlin porque éste "no es sólo uno de los más grandes. El es de alguna manera el poeta de la esencia misma de la poesía". Entre los poetas franceses prefiere a René Char.

Preguntado sobre la importancia del arte, recuerda la paradoja de Nietzsche: "Nos queda el arte para no perecer ante la verdad". Del aporte de los artistas modernos, manifiesta: "Con Cézanne, creo, algo esencial ha comenzado. Me agrada mucho Van Gogh, Braque... Cierta vez éste me obsequió un dibujo".

Se discute la posibilidad de una nueva unión del arte y la técnica. Heidegger destaca la importancia del problema y pone de manifiesto que "en el arte de los griegos

ya estaba ciertamente implicado el pensamiento". En cuanto al designio de utilizar la cibernética en el arte moderno subraya que en la medida que se preste atención a ella, se advertirá que es una cuestión muy compleja.

INDICE DE NOMBRES

LOS PROBLEMAS DEL PORVENIR

Hay dos temas sobre los cuales el filósofo guarda silencio por lo general: éstos son aquellos en lo que trabaja y el problema de Dios. Esta vez persistió en su actitud y al insistirse sobre lo último, expresó que prefiere que se lean sus escritos. Confesó, además, que vive retirado porque trabaja, y que, en efecto, no le gusta que se hable de él porque ello significa "entrar en el gran circo, en el teatro, el ajeteo de las habladurías insustanciales e inútiles y ahí no está lo esencial".

Confirmando su retiro de la vida pública, declara que a menudo se lo invita a congresos, coloquios y hasta a ciertas ceremonias oficiales, pero a todo ha debido rehusarse. La última conferencia sobre arte la dio en Atenas seis días antes del golpe militar; calcula, por tanto, que la mayoría de sus oyentes deben estar presos. Muchos visitantes van a llamar a su puerta. "Yo vivo retirado —manifiesta—, mas el solitario no está necesariamente amargado".

Heidegger sostiene que desde el punto de vista filosófico, las verdaderas cuestiones permanecen inadvertidas, que los problemas esenciales no se han planteado. ¿Podrán plantearse en lo futuro? El responde pensando las palabras: "¿Quién lo sabe? Quizá sólo dentro de dos o tres siglos...".