

En torno al concepto de verdad en Heidegger

Jorge Acevedo Guerra

Universidad de Chile

Agradecimientos

Autoridades académicas presentes, apreciados colegas, estimados asistentes:

Agradezco muy sinceramente a las instituciones y personas que con gran gentileza y generosidad me han honrado invitándome a participar en este congreso conmemorativo de los noventa años de la publicación de *Ser y Tiempo*. Dirijo mis agradecimientos en especial al Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica de la Pontificia Universidad Católica del Perú, representado por mi amiga la profesora doctora Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, y por mi amigo el profesor doctor Federico Camino Macedo, a quien he tenido el agrado y el honor de conocer a través del filósofo francés François Fédier, lo que nos ha permitido realizar tareas filosóficas conjuntas desde hace ya algunos años.

Agradezco también la presencia de ustedes en esta ocasión, que para mí es memorable.

§ 1.

Comentando un aspecto de la recepción de su obra en los círculos filosóficos, manifestaba Heidegger en torno a 1938: "Según lo dicho solo necesitamos pues habituarnos nuevamente a traducir la palabra griega ἀλήθεια, en lugar de "verdad" en el sentido de rectitud, por la palabra alemana "*Unverborgenheit*" <no-ocultamiento>. Este es —se dice con benevolencia—, el mérito del tratado *Ser y tiempo*, que a través de él esta traducción literal de ἀλήθεια nuevamente se puso en circulación. Desde entonces se traduce ἀλήθεια ahora por no-ocultamiento y —todo queda igual que antes"¹.

Procuraré mostrar —o, más bien, simplemente recordar— que el aporte de Heidegger no se limita a poner en circulación la traducción literal de la palabra ἀλήθεια, y que después de sus meditaciones sobre la verdad casi nada de lo que concierne al asunto queda igual que antes.

¹ Heidegger, Martin. *Preguntas fundamentales de la Filosofía*, traducción de Pablo Sandoval, Santiago: Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, 2006, segunda edición revisada, p. 77. Acevedo, Jorge (ed.). Traducción de Ángel Xolocotzi, Comares, Granada, 2008, p. 97.

Para abordar el tema que he escogido parto de la base, evidente y obvia, de que en *Ser y Tiempo* el *Dasein* es asunto central. A la par, considero algunas advertencias de Heidegger al respecto.

En primer lugar, lo que, según él, no hay que entender por *Dasein*. *Dasein* no significa, en el sentido en que usa la palabra Heidegger, *existentia*, esto es, lo que está ahí, lo que está ahí delante, lo meramente presente, lo *efectivamente real*. Este significado es el que ha predominado en la filosofía —en la metafísica— hasta él². Así, entonces, se puede hablar de una existencia de las cosas, de los animales, de los hombres; inclusive, de la existencia temporal³. Frente a esa acepción, Heidegger dice que *Dasein* no es el modo de realidad del ente, cualquiera que sea; es, por el contrario, el ser del *ahí*. En cuanto al *ahí*, es la apertura del ente como tal en su integridad⁴.

De acuerdo a *Aportes a la Filosofía. Del acontecimiento*, *Dasein* es el ser del *ahí*, y *ahí* significa apertura.

En segundo término, quiero recurrir a la primera carta que Heidegger dirige a Jean Beaufret, donde hay una indicación de gran relieve al respecto. Le dice allí a su futuro amigo: “*Dasein* es una palabra clave de mi pensamiento; también da lugar a graves errores de interpretación. *Da-sein* no significa para mí ‘iheme ahí!’ sino, por el contrario, si puedo permitirme decirlo en un francés quizás imposible: ‘ser el ahí’. Y ‘el ahí’ es, ni más ni menos, que ἀλήθεια: abierto sin retracción — apertura”⁵.

Se reitera aquí la idea anterior y se propone directamente una traducción de *Dasein*: ser el ahí. Esta traducción es recogida por François Fédier en la versión francesa de *Aportes a la Filosofía. Del acontecimiento*. ¿Qué es el “ahí”?, se pregunta. Heidegger se cuida de precisarlo —responde. El “ahí” = ἀλήθεια, la manera en que los antiguos Griegos nombran lo que llamamos “verdad”, nombrando esa dimensión en que está al descubierto toda cosa una vez que se ha manifestado. Aquí Heidegger rechaza que la acepción primordial de la palabra *Da* sea la de un adverbio de lugar. Se trata aquí, por el contrario, de entenderla como una denominación primigenia de lo Abierto como tal⁶.

2 Heidegger, Martin, *Contribuciones a la Filosofía. Del acontecimiento*, traducción de Breno Onetto, Santiago: RIL editores, 2002, p. 206 (Heidegger, Martin, *Apports à la philosophie. De l'avenance*, traducción de François Fédier. París: Gallimard, 2013, p. 338).

3 *Ibíd.*, p. 207 (*ibíd.*, pp. 338 s.).

4 *Ibíd.* (*ibíd.*, p. 339).

5 Heidegger, Martin, “Carta al señor Beaufret”, traducción de Jorge Acevedo, en: Fernández Couto, Rogelio (comp.), *Conmemorando a Martin Heidegger*, Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2002, p. 440. Me atengo a la versión de François Fédier en Heidegger, Martin, *Apports à la philosophie*, p. 602.

Me interesa destacar que el asunto clave de *Ser y Tiempo* —junto con el del sentido del ser—, el *Dasein*, remite de modo decisivo al *ahí* entendido como apertura, esto, a la verdad.

Vamos a algo elemental. En *Ser y Tiempo* se nos dice que la estructura fundamental *a priori* del *Dasein* es ser o estar-en-el-mundo. Sus momentos constitutivos son: 1º El mundo. 2º El ser-con otros o coestar con ellos y el ser sí mismo. 3º El ser-en o estar-en como tal. Esos momentos son inseparables y remiten unos a otros⁷. ¿Dónde hallamos el *ahí* de que venimos hablando en esa estructura? En el tercer momento estructural; si se quiere, el menos notorio, que se ha interpretado a veces como simple relación: la relación sujeto-objeto. Se trata del ser-en o estar-en como tal. El *ahí* del *Dasein* es ese momento estructural⁸.

El estar-en como tal es tematizado a partir del quinto capítulo de la Primera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo* (§§ 28 ss.), y la verdad lo es en el último párrafo de esa sección (§ 44). Podríamos preguntarnos: ¿por qué algo tan decisivo en la analítica existencial o existencial⁹ del *Dasein* tarda tanto en aparecer? Podemos contestar, por lo pronto, que esa tardanza lo es de la expresa tematización del *ahí* y de la verdad como desocultamiento. Previamente, la aperturidad del *Dasein* aparece constantemente de diversas maneras. Y no podría ser de otro modo, pues en el análisis de cada momento estructural del estar-en-el-mundo están compresentes los otros dos, aunque, digámoslo así, en un segundo plano.

Por tanto, cuando Heidegger analiza el mundo y el ser-con o coestar con otros y el ser sí mismo, refiere también al *ahí*, al estado de abierto o aperturidad del *Dasein*, a la verdad. Más aún, antes de esos análisis ya toma en cuenta eso. Cuando al comienzo de *Ser y Tiempo* habla de la *pregunta* por el sentido de ser (*Sinn von Sein*)¹⁰ está aludiendo a la verdad, pues el preguntar —la devoción del pensar¹¹— no sería sino *un modo del advenir*. Por cierto, la comprensión del ser —aunque sea de

6 Fédier, François: Nota de traducción, en : Heidegger, Martin, *Apports à la philosophie*, p. 603.

7 Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge E. Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1997, p. 65.

8 *Ibíd.*, pp. 155 ss.

9 En la traducción de *Ser y Tiempo* de José Gaos, *existenzial* se vierte por existencial y *existentiell* por existencial. En la de Jorge Eduardo Rivera, *existenzial* se vierte por existencial y *existentiell* por existente.

10 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, pp. 23 ss.

11 Heidegger, Martin, "La pregunta por la técnica", en su: *Filosofía, Ciencia y Técnica*, traducción de Francisco Soler Grima, Acevedo, Jorge (ed.), Santiago: Editorial Universitaria, 2017, sexta edición, p. 94.

término medio y vaga— también es *una modalidad del desocultamiento*¹².

Cuando Heidegger se refiere al momento *mundo* del estar-en-el-mundo habla del curarse-de u ocupación (*Besorgen*)¹³ con los entes intramundanos no humanos —πράγματα—, y del peculiar modo de ver inherente a esa ocupación, a saber, el circunver, ver en torno o circunspección (*Umsicht*)¹⁴. Cuando los πράγματα —útiles y obras— de que nos ocupamos presentan deficiencias en la πράξις —es decir, en el trato con los πράγματα—, surge desde la circunspección el explícito dirigir la vista hacia o mirar-hacia (*Hinsehen*)¹⁵ los entes intramundanos. Pues bien, tanto la circunspección como el mirar-hacia son *modos de advenir*.

Cuando Heidegger aborda, luego, la coexistencia (*Mitsdasein*) de los otros conmigo y el coestar (*Mitsein*) mío con los otros¹⁶, hace notar que «el ente en relación al cual el *Dasein* se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible ocuparse (*besorgt*), sino que es objeto de *solicitud* (*Fürsorge*)»¹⁷, de un procurar por él. Y a continuación alude de nuevo a modos del advenir, presentes en este ámbito.

Si al ocuparse <*Besorgen*> como modo de descubrimiento <*Entdecken*> de lo a la mano —dice— le es propia la circunspección (*Umsicht*) —modo de la verdad, como hemos establecido—, de igual manera la solicitud está regida por el *respeto* <*Rücksicht*> y la *indulgencia* <*Nachsicht*> —o ver con buenos ojos a alguien. Ambos modos pueden recorrer, con la solicitud, los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar a la *falta de respeto* <*Rücksichtslosigkeit*> y a la extrema indulgencia <*Nachsehen*>—o no ver a alguien— propio del indiferente”¹⁸.

Los modos deficientes e indiferentes en que se ponen en juego estos últimos *modos de la aperturidad* son “el estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros”¹⁹.

No he pretendido hacer una enumeración exhaustiva de los modos de la ἀλήθεια presentes en los análisis que efectúa Heidegger a propósito del

12 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, pp. 27, 29.

13 *Ibíd.*, p. 95.

14 *Ibíd.*, p. 97.

15 *Ibíd.*, p. 87.

16 *Ibíd.*, p. 139.

17 *Ibíd.*, p. 146.

18 *Ibíd.*, p. 147. Lo que va entre guiones es propio.

19 *Ibíd.*, p. 146.

mundo y de la convivencia humana. Pienso que buscar exhaustividad en las diversas facetas del pensamiento de Heidegger es condenarse anticipadamente al fracaso. Es muy posible que siempre aparezca algo sorpresivo e imprevisto en lo que no nos habíamos fijado. Además, en esta exposición no viene al caso tratar de llegar a algo exhaustivo. Pretender hacerlo sería un despropósito.

¿Cómo entiende Heidegger el *ahí* del ser el ahí en *Ser y Tiempo*? Al referirnos a esto encontraremos una importante explicitación de lo que él entiende por verdad.

El *ahí* del *Dasein* está constituido por el comprender (*Verstehen*), el encontrarse o disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el habla o discurso (*Rede*). Esto quiere decir, en breve, que existimos proyectándonos, sintiendo y hablando o discuriendo. El *ahí* de que habla Heidegger tiene que entenderse de esta manera y no como habitualmente lo hacemos.

En la primera sesión de los *Seminarios de Zollikon* él dibuja cinco semicírculos y cinco flechas dirigiéndose a la parte interior de cada uno de ellos. La explicación de esta ilustración que nos ofrece es la siguiente:

Este dibujo solamente debe poner en claro que el existir humano *en su fundamento esencial* nunca es solo un objeto <*Gegenstand*> que está ahí en algún lugar, ni mucho menos un objeto (*G*) cerrado en sí. Más bien este existir consiste en “meras” posibilidades-de-percibir <“*bloßen*” *Vernehmungsmöglichkeiten*> —no aprehensibles ni óptica ni táctilmente— que están orientadas hacia aquello que, interpelando, se le enfrenta. (...). La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse *Da-sein* o *ser-en-el-mundo*. Sin embargo el *Da* —*ahí*— de este *Da-sein* justamente no quiere decir, como ordinariamente ocurre, una posición en el espacio cerca del observador. Más bien el existir como *Da-sein* significa el mantener-abierto un ámbito <*Bereich*> que consiste en poder-percibir <*Vernehmen-können*> las significaciones de lo que le es dado, lo cual lo interpela (*zusprechen*) en su despejamiento <*Gelichtetheit*>²⁰.

Se entiende, el despejamiento que es inherente al *Dasein*.

Creo que lo que Heidegger llama en este texto, para describir el *ahí* (*Da*), meras o puras posibilidades-de-percibir, ámbito de poder-percibir y despejamiento equivale a lo que en *Ser y Tiempo* es la aperturidad o

²⁰ Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*, traducción de Ángel Xolocotzi, Boss, Medard (ed.), Morelia, Michoacán: Jitanjáfora Morelia Editorial/Red Utopía Asociación Civil, 1987, pp. 23 ss. (Heidegger, Martin, *Séminaires de Zurich*, traducción de Caroline Gros, París: Gallimard, 2010, pp. 31 ss.).

estado de abierto (*Erschlossenheit*), la verdad del *Dasein*, el estar-en como tal, el *ahí (Da)* del *Da-sein*. Encontrándose en un lugar lleno de cultivadores de las ciencias naturales, probablemente quiso hacer algunas concesiones en cuanto al lenguaje a sus oyentes, «amigos, colegas y alumnos»²¹ del psiquiatra Medard Boss, quien lo invitó a dirigir esos seminarios en Zúrich. Se expresó de una manera más llana, sin recurrir plenamente a su propia terminología, aunque intentando esclarecerla desde un comienzo.

Volvamos a *Ser y Tiempo*. El comprender (*Verstehen*) al que se refiere Heidegger no es, como indica Rivera, “un acto intelectual por el que capturamos una significación o el sentido de una cosa compleja. (...). Comprender aquí es un acto que se identifica con el ser mismo del *Dasein* (...), es un experimentar el propio ser como posibilidad existencial”²².

El propio ser como posibilidad existencial va de la mano con el proyecto existencial. “Comprender <añade Rivera> es esencialmente proyecto o ‘proyección’ (...), porque en él <en el comprender> el *Dasein* se lanza hacia el futuro y abre ese futuro como *posibilidad*”²³.

A propósito de esto, recordemos unos versos de *Proverbios y Cantares*, de Antonio Machado:

Poned sobre los campos
un carbonero, un sabio y un poeta.
Veréis cómo el poeta admira y calla,
el sabio mira y piensa...
Seguramente, el carbonero busca
las moras o las setas ²⁴.

Estos personajes desocultan el campo de maneras diferentes y sus conductas son también distintas. Esto sería así porque cada uno de ellos existe a partir de un proyecto vital peculiar, y a la luz de ese proyecto — el comprender— aparece el campo de un modo u otro. En esto hallamos el ἀληθεύειν, el *averiguar* —tomando esta palabra en el sentido heideggeriano de descubrir—, el *adverar*, el *verificar* —tomando esta palabra en el mismo sentido antes indicado—, en esto hallamos el ἀληθεύειν, digo, en una forma muy concreta.

²¹ *Ibíd.*, p. 14.

²² Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 476, en nota del traductor.

²³ *Ibíd.*

²⁴ Machado, Manuel y Antonio Machado, *Obras Completas*, Carpintero, Heliodoro (ed.), Madrid: Plenitud, 1967, p. 835.

Podemos hacer una consideración semejante cuando Ortega, en un capítulo de su *Meditación de la Técnica* que aborda el proyecto existencial o programa de vida, dice lo siguiente: "Al perfil de nuestro personal programa, perfil dinámico que oprime la circunstancia, responde ésta con otro perfil determinado de facilidades y dificultades peculiares. (...) no es lo mismo el mundo para un comerciante que para un poeta: donde éste tropieza, aquél nada a sabor; lo que a éste repugna, a aquél le regocija"²⁵. El mundo del comerciante difiere del mundo del poeta porque sus proyectos vitales son radicalmente distintos, de tal modo que los mundos correspondientes a cada uno son desencubiertos de maneras muy diversas. La faz pragmática —aunque no solo ella— que presenta el mundo a cada Dasein depende de su proyecto o programa de existencia.

Y cuando en ese mismo libro Ortega compara el proyecto de vida del bodhisatva tibetano con el del *gentleman* inglés y el del hidalgo español no hace sino trasponer lo que se ha dicho sobre el comprender —tal como lo entiende Heidegger en *Ser y Tiempo*— al plano histórico.

Retornemos a Heidegger. "¿Por qué —se pregunta el filósofo— el comprender penetra siempre hacia las posibilidades, en todas las dimensiones esenciales de lo que en él puede ser abierto?". Su respuesta es ésta:

Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto* <Entwurf>. El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser. El proyecto es una estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar²⁶.

Sea dicho de paso, el proyecto existencial del *Dasein* acontece en el estado de yecto o condición de arrojado (*Geworfenheit*) del *Dasein*. A través de la disposición afectiva éste se da cuenta de «que es y tiene que ser»; de la misma manera —es decir, a través del encontrarse—, y al mismo tiempo, se da cuenta de «que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo». Precisamente, «el término "condición de arrojado" mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*»²⁷. En otras palabras, la proyección del *Dasein* no se da en el vacío sino en conjunción con la condición de arrojado. El *Dasein* es un proyecto yecto.

25 Ortega y Gasset, José, *Meditación de la Técnica*, Diéguez, A. y J. Zamora (eds.), Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 85.

26 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 169.

27 *Ibíd.*, p. 159.

Aunque *tal vez* Heidegger vería diferencias significativas entre su concepto de condición de arrojado y el que presenta Sartre en *El Ser y la Nada*, creo que vale la pena traer a colación lo que este último dice al respecto. En su "Ensayo de ontología fenomenológica" leemos:

Estoy *arrojado* en el mundo, no en el sentido de quedarme abandonado y pasivo en un universo hostil, como la tabla que flota sobre el agua, sino, al contrario, en el sentido de que me encuentro de pronto solo y sin ayuda, comprometido en un mundo de que soy enteramente responsable, sin poder, haga lo que haga, arrancarme ni un instante de esa responsabilidad, pues soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir las responsabilidades (...) en última instancia, mi derrelicción <*délaissement*>, es decir, mi facticidad, consiste simplemente en que estoy condenado a ser íntegramente responsable de mí mismo²⁸.

Retomando el ejemplo de *Proverbios y Cantares*, constatamos que lo que descubre uno de los tres personajes a que alude Machado queda encubierto para los otros dos. Lo que nos permite señalar desde ya que cuando hablamos de ἀλήθεια —verdad como desocultamiento—, hablamos *al mismo tiempo* de λήθη —no-verdad como ocultamiento—, aunque esto último quede tácito o subdicho.

En el párrafo 44 de *Ser y Tiempo*, clave para el tema que estamos tratando, se nos advierte que

a la *facticidad* del *Dasein* son inherentes la obstrucción y el encubrimiento. El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición "el *Dasein* está en la verdad <*Wahrheit*>" implica *cooriginariamente* que "el *Dasein* está en la no-verdad <*Unwahrheit*>". Pero tan solo en la medida en que el *Dasein* está abierto <añade el autor>— también está cerrado; y solo en la medida en que con el *Dasein* está ya siempre descubierto el ente intramundano, semejante ente queda (...) encubierto (oculto), disimulado o desfigurado <*verstellt*>²⁹.

A la aperturidad o estado de abierto del *Dasein* —su *ahí*— le es inherente una cerrazón, una oclusión en la que hay un encubrir y un deformar o disimular. Eso hay que *tomarlo constantemente en cuenta* cuando afirmamos que *Dasein* puede y debe entenderse como ser el ahí, significando *ahí* en este caso ἀλήθεια, "apertura en la cual un ente

28 Sartre, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, traducción de Juan Valmar, revisión de Celia Amorós, Madrid: Alianza/Losada, 1984, p. 578. (Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, París: Gallimard, 1966, p. 642).

29 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 242.

puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para sí mismo”³⁰.

Hay que referirse ahora a un carácter fundamental del ser del *Dasein* que, como todos los demás, constituye un existencial o existenciario que se conjuga con el comprender: el encontrarse o disposición afectiva (*Befindlichkeit*). “El comprender —<leemos en *Ser y Tiempo*, § 31>— es siempre un comprender afectivamente templado”³¹. En una traducción sin fecha anterior a la que conocemos, de 1997, Rivera tradujo *Befindlichkeit* por talante, dando una plausible explicación. Decía:

Traducimos por “talante” el término (...) “*Befindlichkeit*”, que como derivado de “*sich befinden*” = encontrarse, alude a la manera como uno se siente, al estado de ánimo en que se encuentra. “*Befindlichkeit*” significa así la condición existencial del *Dasein* en virtud de la cual se encuentra en un determinado y a menudo cambiante estado de ánimo. Al traducirlo por “talante” hemos dejado perderse la etimología del “encontrarse”, pero hemos ganado otra que en el alemán no aparece: “talante” deriva del griego τάλαντον, que significa “balanza” y, derivadamente, un determinado peso. Ambas ideas están en íntima relación con el concepto heideggeriano de “*Befindlichkeit*”, ya que la disposición afectiva, o temple de ánimo, es algo cambiante (como el “balanceo” de la balanza) y, a la vez, patentiza la existencia como una carga o peso³².

Si aceptamos esta excelente justificación de Rivera para fundamentar su traducción, tendríamos otro término castellano para verter rigurosamente *Befindlichkeit*. No sé por qué nuestro amigo cambió su criterio de traducción de este término. Quizás temió ser demasiado audaz y lo venció la timidez.

Al abordar el encontrarse, disposición afectiva o talante nos dice Heidegger que se trata de algo “muy conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico”. Ilustra esto añadiendo:

La imperturbable serenidad, el reprimido disgusto de la ocupación cotidiana, el alternarse de ambos, y la caída en el mal humor (...) no son (...) una nada. La indeterminación afectiva, a menudo monótona y descolorida (...) no solo no es una nada, sino que, por el contrario, precisamente en ella el *Dasein* se vuelve tedioso a sí mismo. (...) El estado

30 Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, p. 176.

31 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 166.

32 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Viña del Mar: Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, s.f., p. 151.

de ánimo manifiesta el modo “cómo uno está y cómo a uno le va”. En este “cómo uno está”, el temple anímico pone al ser en su “Ahí”³³.

La disposición afectiva, por tanto, co-constituye el estar-en del *Dasein*, su *ahí*, su estado de abierto, su aperturidad; su estar en la verdad y en la no-verdad.

Habitualmente se cree que los estados de ánimo, los sentimientos, las pasiones solo perturban la manifestación de la realidad, encubriéndola o deformándola. Expresiones como “la rabia lo encegueció”, “el miedo le impidió ver la situación tal como era” y otras semejantes apuntan en esa dirección. No son equivocadas. Pero si nos atenemos *solo a ellas* para determinar lo que es la disposición afectiva llegaremos a una visión parcial de ella y, por tanto, errónea. En el talante hay un abrir y un cerrar —no solo un cerrar— en cuanto el talante es una dimensión de la apertura del *Dasein*. Por cierto, Heidegger considera los dos aspectos inherentes al encontrarse. Mas, por lo pronto, hace hincapié en su carácter *aperiente* o abriente. Sin embargo, no tiene inconveniente en hacer notar que “el ‘mero estado de ánimo’ abre el Ahí más originariamente” que toda reflexión inmanente; para agregar a continuación, concisa y drásticamente: “pero también lo *cierra* más obstinadamente que cualquier *no* percepción”³⁴.

Dicho brevemente, en palabras del filósofo: 1º. “*La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado*”³⁵. 2º “*El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia (...)*”³⁶, esto es, nos permite orientarnos. 3º “*En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne*”³⁷ y afecta. Lo que nos dice Heidegger a propósito de esta triple apertura unitaria inherente al talante muestran con nitidez su carácter *adverante*.

Inclusive en el ámbito especial de la filosofía, en el que hay un abrir, eso puede comprobarse. Refiriendo a la *Metafísica* de Aristóteles, advierte Heidegger: “ni siquiera la más pura $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ está exenta de tonalidad afectiva; lo que solo está ahí no se le muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando ésta lo puede dejar venir hacia sí misma

33 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Santiago: Editorial Universitaria, 1997, pp. 158 s.

34 *Ibíd.*, pp. 160 s.

35 *Ibíd.*, p. 160.

36 *Ibíd.*, p. 161.

37 *Ibíd.*, p. 162.

en el apacible demorar junto a [las cosas] en el³⁸ descanso, el bienestar (ῥαστώνη) y el solaz (διαγωγή)³⁹.

Nos falta aludir a un tercer momento del *ahí*: el habla o discurso (*Rede*). En primer término, recurramos a dos textos en que nuestro pensador vincula íntimamente el habla o discurso con el comprender y la disposición afectiva, los otros momentos del estado de abierto del *Dasein*. Uno dice: “El discurso es la articulación de la comprensibilidad”⁴⁰. El otro: “El discurso es la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo”⁴¹.

En segundo término, traigamos a colación un texto en el que, además de los tres momentos nombrados del *ahí*, aparece el lenguaje (*Sprache*), esto es, “la exteriorización del habla o discurso”⁴². Dice así: “Puesto que el discurso <*Rede*> es constitutivo del ser del Ahí, es decir, de la disposición afectiva y el comprender, y que, *Dasein* quiere decir estar-en-el-mundo, el *Dasein*, en cuanto estar-en que discurre, ya se ha expresado en palabras <*hat das Dasein als redende In-Sein sich schon ausgesprochen*>. El *Dasein* tiene lenguaje <*Sprache*>”⁴³.

Creo que este brevísimo bosquejo basta en esta ocasión para hacer ver el papel que, junto con el talante y el proyecto, juega el habla o discurso en la aperturidad inherente al *Dasein*.

Lo recién expuesto nos permitiría, pues, pasar a examinar la habladoría o *se dice* (*Gerede*), esto es, el “modo de ser del comprender y de la interpretación del *Dasein* cotidiano”⁴⁴. Al respecto, señala Heidegger que ordinariamente el *discurso* se expresa y se ha expresado siempre en palabras. El discurso es *lenguaje*. (...) En su condición de expresado, el lenguaje lleva en sí un *estado interpretativo* de la comprensión del *Dasein*. (...) Al estado interpretativo <*Ausgelegheit*> está entregado el *Dasein* en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente; él regula y distribuye las posibilidades del *comprender* mediano y de la correspondiente *disposición afectiva*⁴⁵.

38 *Loc. cit.*

39 Aristóteles, *Metafísica*, A 2 982b 22 ss.

40 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 184.

41 *Ibíd.*, p. 186.

42 *Ibíd.*, p. 184.

43 *Ibíd.*, p. 188 (Gaos traduce la frase entre paréntesis así: “en cuanto ser-en hablando, ya se ha expresado el ser-ahí” [Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, traducción de José Gaos, México D. F.: FCE, segunda edición, 1962, p. 184]).

44 *Ibíd.*, p. 190.

45 *Loc. cit.* Énfasis añadidos.

Y agrega: “El discurso que se expresa es comunicación <*Sichaussprechende Rede ist Mitteilung*>”⁴⁶.

Ahora bien, ¿qué pasa con el discurso, el lenguaje, el estado interpretativo de la comprensión media del *Dasein*, la comunicación *en la cotidianidad de término medio* del hombre? Todo ese convoluto queda bajo el imperio de la “específica aperturidad del uno <*Erschlossenheit des Man*>”⁴⁷, del *se* impersonal, del “sujeto” de la cotidianeidad. ¿Y qué implica eso?

“El discurso <*Rede*> <afirma Heidegger>, que forma parte esencial de la estructura de ser del *Dasein*, cuya aperturidad contribuye a constituir, tiene la posibilidad de convertirse en habladuría <*Gerede*> y, en cuanto tal, de no mantener abierto el estar-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino más bien de cerrarlo, y de encubrir así al ente intramundano”⁴⁸; y no solo a él, debemos acotar.

Teniendo ante la vista la habladuría, o el *se dice*, comprobamos con nitidez que en la aperturidad del *Dasein* hay también una oclusión en la que más que descubrir, se encubre y deforma. Y el poder que ejerce la habladuría sobre el ser humano no es de poca monta, ni mucho menos.

La forma de interpretar las cosas propia de la habladuría —en la que se las vela, disimula o desfigura— “ya está instalada desde siempre en el *Dasein*”, advierte Heidegger. Y agrega:

Muchas cosas son las que primeramente llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de esta comprensión media. El *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación⁴⁹.

El imperio que ejerce la no-verdad (*Unwahrheit*) en nuestras vidas difícilmente podría exagerarse. Cuando Heidegger dice en *Introducción a la Filosofía* que “el *Dasein* es esencialmente en la verdad”⁵⁰, hay que tener muy presente que esa frase alude también a la no-verdad tal como la hemos ido caracterizando. La finitud del *Dasein* se hace patente en

46 *Ibíd.*, p. 191.

47 *Ibíd.*, p. 190.

48 *Ibíd.*, p. 192.

49 *Ibíd.*

50 Heidegger, Martin, *Introducción a la Filosofía*, traducción de Manuel Jiménez, Madrid: Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia 1999, p. 163. En mi opinión, en lo que a este tema se refiere, este es uno de los libros complementarios imprescindibles de *Ser y Tiempo*.

esa duplicidad en la que la no-verdad juega un papel de primer orden. A propósito de esto, recordemos que en “El final de la filosofía y la tarea del pensar” Heidegger insinúa que “el ocultarse, el ocultamiento, la Λήθη, pertenecen a la Ἀ-λήθεια, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la Ἀ-λήθεια”⁵¹. Aunque este planteamiento trascienda los asuntos que estamos examinando, pienso que tiene algún vínculo importante con ellos. En cualquier caso, reiteremos: “El *Dasein* está cooriginariamente en la verdad —en el ámbito de la ἀλήθεια— y en la no-verdad —en el ámbito de la λήθη”⁵².

Otro existencial o existenciario que habría que destacar en relación con la verdad del *Dasein* es la resolución (*Entschlossenheit*). “La resolución <señala Heidegger> (...) representa el modo propio de la aperturidad del *Dasein*”⁵³. Dadas las dificultades que implica referirse a la resolución, lo que acabamos de decir lo dejamos solo apuntado.

Haré solo una breve referencia al tema, partiendo de lo que dice nuestro amigo Jesús Adrián Escudero.

La resolución <según explica> es uno de los modos supremos de apertura del *Dasein*, es una posibilidad que el *Dasein* activa cuando oye la llamada de la conciencia (*Gewissen*) y se decide libremente a ser sí mismo. La resolución libra al *Dasein* del tráfico de las curiosidades del mundo cotidiano y lo conduce hasta su ser posible más propio. (...). Por medio de la resolución, el *Dasein* logra comprender la llamada silenciosa de la conciencia (...). Frente a la irresolución del uno (*Man*), la resolución permite poner fin a la dictadura de la esfera pública (...). Aquí no interviene ningún tipo de voluntarismo <advierde>, no se define un ideal de existencia; tan solo se abre el puro espacio de posibilidades del *Dasein* en cuanto posibilidades, sin determinarlas materialmente. La resolución, por tanto, implica la asunción de la existencia propia en su finitud esencial (...), que tiene que realizarse en cada caso concreto en función de las circunstancias particulares del momento (καιρός)⁵⁴.

Sin duda, la descripción de Adrián es adecuada. No obstante, tengamos presente junto a lo que él expresa lo que señala Heidegger hacia el final del párrafo 62 de *Ser y Tiempo* —después de haber escrito más de trescientas páginas del libro—, que no deja de ser sorprendente:

51 Heidegger, Martin, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en su: *Tiempo y Ser*, traducción de José Luis Molinuevo, Madrid: Tecnos, 1999, p. 91. Francisco Soler se ha detenido minuciosamente en este tema. Véase la nota 67 de la Primera parte de su libro *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Acevedo, Jorge (ed.), Santiago: Andrés Bello, 1983, pp. 105-116. Además, su prólogo a Heidegger, Martin, *Filosofía, Ciencia y técnica*, pp. 44 ss.

52 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 243. Lo que va entre guiones es propio.

53 *Ibíd.*, p. 352.

54 Adrián Escudero, Jesús. *El lenguaje de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2009, p. 76.

¿Pero no hay acaso por debajo de esta interpretación ontológica de la existencia del *Dasein* una determinada concepción óptica del modo propio de existir, un ideal fáctico del *Dasein*? Efectivamente es así. Este *factum* no solo no debe ser negado ni aceptado a la fuerza, sino que es necesario que se lo conciba en su *positiva necesidad*, a partir del objeto que constituye el tema de la investigación. La filosofía no ha de querer nunca negar sus “supuestos”, pero tampoco deberá contentarse con admitirlos. Ella debe reconocer sus supuestos y exponer, en estrecha relación con ellos, aquello para lo que son supuestos. Ésta es la función que tiene la reflexión metodológica que ahora debemos hacer⁵⁵.

Lo único que podemos destacar en este instante es que necesitamos unir el evidente *carácter formal* de la resolución con ese *ideal fáctico del Dasein* de que habla Heidegger en el texto recién citado, tarea que no sería oportuno acometer en esta oportunidad.

Adelantándonos, para ganar tiempo, a un tema que bosquejaremos más adelante, consideremos la resolución en la época moderna, es decir, en la época técnica. En su *Parménides* dice Heidegger:

La resolución en sentido moderno no se funda metafísicamente en la ἀλήθεια, sino en la auto-seguridad del hombre como sujeto, es decir en la subjetividad. La resolución, comprendida en el modo moderno, es querer lo que es querido por la propia voluntad <de aquel que quiere>, ella es arrastrada a querer por este querer. “Ser arrastrado” es en latín *fanatice*. La característica de la resolución moderna es “la voluntad fanática”⁵⁶.

No se trataría, pues, en este caso —el de “la voluntad fanática”— solo de una forma caída de un existencial o existenciario, sino de una forma del carácter del ser del *Dasein*, que es la resolución, modulada de una manera deformante por un destino del ser.

§ 2.

La verdad del *Dasein* se conjuga con la verdad del ser. Esta última modula a aquélla. Ambas son entendidas como ἀλήθεια, desocultamiento. Aunque necesariamente vayan juntas, no son iguales.

55 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 329.

56 Heidegger, Martin, *Parménides*, traducción de Carlos Másmela, Madrid: Akal, 2005, p. 99. François Férier cita el original en *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris: Cerf, 2013, p. 1145 (Artículo “Résolution” [“Die Entschlossenheit”]). Este autor hace otra importante referencia a la resolución o decisión en “Sans comparer”, texto que se halla en su libro *Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*, Paris: Le Grand Souffle, 2008, pp. 193 ss. Allí la entiende como compromiso (*engagement*) y *praesentia animi*, esto es, “presencia de ánimo” (“*présence d’esprit*”), introduciendo en estos conceptos nuevos y decisivos “matices”.

“Nótese <advierde Heidegger en el ‘Seminario de Le Thor 1969’> que la expresión ‘verdad del ser’ no tiene ningún sentido si se entiende verdad como rectitud de un enunciado. *Verdad* está entendida aquí, por el contrario, como ‘estado de no-retraimiento’ <*Unverborgenheit*>”⁵⁷, es decir, como ἀλήθεια. Por cierto, este desocultamiento en que consiste la verdad del ser lleva imbricado el ocultamiento, el encubrimiento, el retiro, el retraimiento, la λήθη. A propósito de esto, Heidegger cita el fragmento 123 de Heráclito: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”, que vierte como “el retirar-se es el corazón mismo del movimiento de aparecer”, señalando, de inmediato, que “φιλεῖ no puede verterse por ‘ama’ (entendido ópticamente por inclinación ocasional). Φιλεῖ quiere decir aquí: ‘es esencial a...para que despliegue su propio ser’”⁵⁸. En este caso: es esencial el retirar-se —la λήθη— para que el movimiento de aparecer —la φύσις— despliegue su propio ser. Recordemos que según Heidegger φύσις fue el primer nombre del ser mismo.

Al referirnos a la verdad del ser introducimos directamente lo histórico en la verdad. El *Dasein*, en efecto, se caracteriza por su historicidad. El ser —y, por tanto, la verdad del ser— también es histórico. Y ambas historicidades —suponiendo que se pueda hablar de «ambas»—, la del ser y la del *Dasein*, van juntas, se entrelazan. La historia del ser repercute —por decirlo así— en la del *Dasein*.

Heidegger enumera en varios lugares de su obra ciertos hitos fundamentales en la historia del ser. Por ejemplo, en algunos pasajes de “Tiempo y Ser”⁵⁹. Sin embargo, señala, en todos esos casos “la filosofía pensó el ser desde lo ente”⁶⁰ y no el ser como tal. Y ahora se trataría de plantear la “pregunta por el ser en tanto que ser”⁶¹, por el ser mismo, por el ser en cuanto tal.

Pensando en esta dirección, Heidegger ha destacado dos figuras históricas del ser. 1º El ser como la im-posición (Olasagasti), lo dispuesto (Soler), la estructura-de-emplazamiento (Barjau), la com-posición (Xolocotzi), la posición-total (Rivera), el dispositivo (Fédier), la instalación (*impianto*: dispositivo), lo reelaborador (*enframing*: reprogramación), lo que nos hace entrar en razón (*arraisonnement*: apresamiento [Préau]), *das Ge-stell*. 2º El ser como la Unicudad (Beaufret), lo cuadrante (Soler), la Cuaterna (Soler, Jesús Adrián), la Cuaternidad (Barjau), *das Geviert*.

57 Heidegger, Martin, “Seminario de Le Thor 1969”, traducción de María Teresa Poupin, en su: *Filosofía, Ciencia y Técnica*, p. 203.

58 *Ibíd.*, p. 202.

59 Heidegger, Martin, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, pp. 175 s., 177, 186.

60 *Ibíd.*, p. 186.

61 *Ibíd.*, p. 203.

Detengámonos en la primera de las figuras del ser nombradas: la im-posición. En “La pregunta por la técnica” dice Heidegger que llamamos ahora aquella interpelación provocante que reúne al hombre en ella a establecer lo desocultado como existencias —en el sentido comercial del término— la im-posición o la estructura-de-emplazamiento (*Gestell*)⁶².

Esta figura del ser va junto a una modalidad de la verdad —o, más bien, se confunde con ella— que el pensador llama desocultar provocante (*herausfordendes Entbergen*). Podríamos decir que la esencia de la técnica moderna —instancia decisiva que impera en nuestra época — está constituida por la im-posición y el modo del advenir que le es inherente, el desocultar provocante.

Respecto de esta modalidad histórica de la ἀλήθεια, de la verdad, dice Heidegger: “el desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas”⁶³. Este poner o emplazar (*Stellen*), que provoca las energías naturales, exige en un doble sentido; por una parte, abre y expone; por otra, impulsa la utilización mayor que sea posible con el mínimo esfuerzo y el mínimo gasto⁶⁴.

Lo desencubierto por el desocultar provocante —es decir, los entes— son las existencias (*Bestände*) —en el sentido comercial del término, como hemos indicado antes—; también podemos hablar de *stocks*, reservas, fondos para referirnos al ente en su figura histórica actual⁶⁵.

En el “Seminario de Le Thor 1969” —texto al que hemos recurrido varias veces— Heidegger explicita su planteamiento respecto de la esencia de la técnica moderna diciendo que

hay que empezar por volver de nuevo a la historia del ser. Las diferentes épocas de la historia del ser (...) son las épocas de las diversas maneras en las que se destina la *presencia* al hombre occidental. Si se toma una de estas destinaciones, tal como ella envía al hombre en el siglo XIX y en el siglo XX, ¿qué es de ello?

62 *Ibíd.*, p. 84; Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona: Serbal, 1994, p. 21.

63 Heidegger, Martin, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, pp. 80 ss.; Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 17.

64 Heidegger, Martin, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, p. 81; Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 18.

65 Heidegger, Martin, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, p. 82; Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 19.

El modo de esta destinación <prosigue Heidegger> es la *objetividad* (...). Pues cuanto más se despliega la técnica moderna, tanto más se transforma la objetividad, *Gegenständlichkeit*, en *Beständlichkeit* (tenerse a disposición). Ya hoy día no hay más objetos, *Gegenstände* (el ente que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) —ya no hay más que *Bestände* (el ente que está listo para el consumo). (...) El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII y XIX) y se convierte en “espacio verde” para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente *a priori* en el horizonte de la utilización. Ya no hay más que *Bestände*, *stocks*, reservas, fondos⁶⁶, recursos explotables a ultranza.

Sea dicho de paso, hay que distinguir cuidadosamente los πράγματα, de los cuales habla Heidegger en *Ser y Tiempo*, § 15, de los *Bestände*, de los que habla posteriormente. Hay que diferenciar entre útiles, obras y amañalidad (*Zuhandenheit*), por una parte, y *Bestände*, disponibilidad (*Bestellbarkeit*) y tenerse a disposición (*Beständlichkeit*), por otra parte. Lo primero es inherente a la existencia de todo *Dasein*, de cualquier época. Lo segundo es inherente solo a la existencia del hombre técnico de los siglos XX y XXI. Dicho brevemente, el ámbito de los entes a la mano no se identifica con el de los entes tecnificados.

Podemos inquirir: ¿qué pasa con el ser humano al ser desencubierto por el desocultar provocante o técnico? ¿Se reduce también a existencia en el sentido comercial del término? ¿Se transforma en *Bestand* o recurso explotable? No precisamente.

Advierte Heidegger que “el hablar corrientemente de material humano <*Menschenmaterial*> y de material enfermo <*Krankenmaterial*> de una clínica” puede hacer que nos imaginemos que el hombre pertenece, más originariamente aun que la naturaleza, a las existencias o recursos explotables <*Bestände*>. “Sin embargo <añade> precisamente porque el hombre está pro-vocado más originariamente que las energías naturales, a saber, al establecer o solicitar <*in das Bestellen*>, no llega jamás a ser una mera existencia o recurso explotable <*Bestand*>”⁶⁷.

Vemos, pues, que la aperturidad del *Dasein* descrita en *Ser y Tiempo* queda modulada históricamente en nuestro tiempo por la esencia de la técnica moderna, que hace que el hombre actual sea provocado a provocar; o, lo que es lo mismo, que su estado de abierto o aperturidad se caracterice por ser provocante en el sentido antes señalado. En otras palabras: los casos particulares y concretos en que acaece el desocultar técnico son realizados por el hombre. Pero esto ocurre porque

⁶⁶ Heidegger, Martin, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, p. 218.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 83; Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 20

previamente el desocultar provocante del ser mismo —la verdad del ser tal como acontece ahora— ha transformado la apertura del *Dasein* en un advenir provocante.

Volviendo a un planteamiento anterior, relativo al ser humano: el hombre de la época técnica —provocado a provocar— desoculta a los hombres y a sí mismo como ser vivo que trabaja, animal del trabajo (*arbeitendes Lebewesen, arbeitendes Tier*) y material humano, es decir, como mano de obra o cerebro de obra; como capital humano o recurso humano, dicho en la terminología actualmente en boga. Entre paréntesis: lo cual no significa, de acuerdo al planteo de Heidegger, que el hombre se trastoque en mero *Bestand, constante*, en la traducción de Soler. “Todo se convierte de antemano <señala nuestro filósofo>, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas”⁶⁸.

A propósito de la esencia de la técnica Heidegger habla del proyecto físico-técnico⁶⁹, el que se caracteriza por su afán de dominio de todo lo que hay. Este proyecto, claro está, no es de carácter personal, sino histórico (o, más bien, *historial*). No obstante, repercute actualmente en el comprender o proyectarse de cada hombre —al que hay referencias clave en *Ser y Tiempo*, como ha quedado establecido— y lo co-constituye de diversas formas. Cada uno de nosotros se proyecta —en cuanto pertenecemos a la época técnica— a partir de ese proyecto físico-técnico, aunque sea oponiéndose a él.

Eso implica que comprendamos y tratemos a los demás hombres y a nosotros mismos —sin que, muchas veces, nos demos cuenta de ello⁷⁰— como material humano del que es preciso obtener el máximo rendimiento que se pueda.

Me imagino que Byung-Chul Han ha tenido ante la vista estos planteos de Heidegger en su libro *La sociedad del cansancio* y también en otros que se refieren al momento actual de la humanidad occidental u occidentalizada, como su natal Corea. En efecto, en esa obra dice Han

⁶⁸ Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 1995, p. 260 / 1998, p. 215.

⁶⁹ Véase, Acevedo, Jorge, *Heidegger: existir en la era técnica*, Santiago: Ediciones de la Universidad Diego Portales, 2014, p. 285.

⁷⁰ Véase, Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en su: *Filosofía, Ciencia y Técnica*, p. 83. Se alude allí a un guardabosque actual que, *sépal o no*, está hoy establecido en la industria de la utilización de la madera. Vuelvo sobre ese ejemplo más adelante.

que la sociedad actual, la sociedad del trabajo, se ha convertido en la sociedad del rendimiento⁷¹.

Ese hecho fundamental haría surgir en el hombre de hoy estados de ánimo —modos del encontrarse, de la disposición afectiva— que darían su sello a la época en que existimos: el nerviosismo, la intranquilidad⁷² y, finalmente, la depresión. “La depresión <dice> (...) se desata en el momento en que el sujeto de rendimiento ya no puede *poder* más. (...) No poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la auto agresión. El sujeto de rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada”⁷³.

Un comentario al respecto: la depresión no sería solo una perturbación psíquica o un trastorno psicosomático, sino una alteración de la existencia en su totalidad, que involucra lo anterior, pero que va más allá de lo psíquico y lo psicosomático. No es el momento de seguir por esta vía.

Así, entonces, podríamos ilustrar en forma muy particular y concreta, que el desocultar provocante o técnico —la verdad del ser de la era atómica— modula la aperturidad o estado de abierto del hombre actual —el animal del trabajo—. Esta ilustración ha apuntado a lo siguiente: 1º Al estado de abierto del *Dasein* en general. 2º Al comprender como proyección. 3º Al talante, la disposición afectiva o encontrarse.

Resumiendo: en cuanto a la aperturidad en general, hemos visto que el desocultar provocante —verdad del ser— modula la apertura del *Dasein* transformándola en provocante. Así, repitámoslo, “la tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas”⁷⁴.

En cuanto a lo segundo, hemos dicho que el proyecto físico-técnico desde el que se despliega el mundo en nuestros días co-constituye el proyecto personal de cada uno de nosotros. Cabe decir que, sabiéndolo o no —más bien, no sabiéndolo—, estamos embarcados en ese proyecto de poder incondicionado respecto de todo cuanto hay. Esto no se manifiesta habitualmente de maneras espectaculares, tal como hace

⁷¹ Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, traducción de Arantzazu Saratxaga, Barcelona: Herder, 2012, p. 45. Discute en este lugar con Hannah Arendt, pero no sería raro que en el trasfondo de esa discusión estuviera el pensamiento de Heidegger.

⁷² *Ibíd.*, p. 46.

⁷³ *Ibíd.*, p. 31.

⁷⁴ Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, p. 260 /p. 215.

notar Heidegger en “La pregunta por la técnica”, poniendo allí un ejemplo muy sencillo y, en apariencias, anodino.

El guardabosque <dice> que en el bosque mide la madera talada y que, al parecer, recorre como su abuelo y de igual manera, los caminos del bosque, está hoy establecido, emplazado y solicitado —*sé palo o no*—, en la industria de la utilización de la madera. Está establecido en la productibilidad de celulosa que, a su vez, viene pro-vocada por la necesidad de papel, que se distribuye a los diarios y revistas ilustradas. Pero estos predisponen a la opinión pública a que devore lo impreso, para que pueda establecerse una opinión dominante que hay que establecer⁷⁵.

En cuanto a los temples de ánimo imperantes en nuestra época hemos considerado a Byung-Chul Han. La sociedad del trabajo y del rendimiento —manifestación del ser como *Ge-stell* y del desocultar provocante ínsito en él— decanta en el hombre contemporáneo modos predominantes de la disposición afectiva tales como el nerviosismo, la intranquilidad y la depresión, modos del encontrarse que nos develan lo real —incluyéndonos a nosotros mismos— de una peculiar manera en cada caso. Estas maneras no son, claro está, satisfactorias para el hombre de hoy.

Nos queda al menos una modalidad del *ahí*, de la apertura del *Dasein*, a la que también habría que aludir —brevemente, como en los casos anteriores— para ilustrar de una manera un tanto más completa la modulación que impone la verdad del ser sobre el estar en la verdad del *Dasein*. ¿Qué pasa con el habla o discurso en la época técnica?

Para bosquejar, de nuevo, una respuesta corta a esta pregunta recurramos a unos escritos de Heidegger. En *La proposición del fundamento* o *El principio de razón (Der Satz vom Grund)* habla de la *información*, determinación actual predominante del lenguaje. ¿Qué significa esta palabra en la terminología del filósofo?

Hay que hacer notar, ante todo, que la palabra *información* designa uno de los rasgos fundamentales de la era técnica, ni más ni menos. “Lo que ahora *es* <dice en *Identidad y Diferencia*> se encuentra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna, dominio que se manifiesta ya en todos los campos de la vida por medio de características tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información <*Information*>”⁷⁶.

75 Heidegger, Martin, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, p. 83; Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 20.

76 Heidegger, Martin. *Identidad y Diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, edición bilingüe de Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 114 ss..

Creo que vale la pena citar un párrafo de *La proposición del fundamento* en que se nos dice qué hay que entender por información en este contexto.

<1º> Información indica, por un lado, el “dar noticia de”, que pone al corriente al hombre actual, del modo más rápido, más completo, menos ambiguo y más provechoso posible, sobre la manera en que sus necesidades, los fondos <Bedarfe> que éstas necesitan y la cobertura de éstos quedan emplazados con seguridad. <2º> De acuerdo con ello, la representación del lenguaje humano como instrumento de información se impone cada vez más. <3º> Pues la determinación del lenguaje como información proporciona en primer lugar y ante todo el fundamento suficiente para la construcción de máquinas de pensar y para la edificación de grandes centros de cálculo <Großrechenanlagen>. <4º> En la medida, sin embargo, en que la información in-forma, es decir: “da noticias”, al mismo tiempo “forma”, es decir: dispone y dirige <sie richtet ein und aus>. <5º> La información, en cuanto “dar noticias de”, es ya también el dispositivo <Einrichtung> que pone <stellt> al hombre <Mensch>, todos los objetos <Gegenstände> y a todos los recursos <Bestände>, de una forma que basta para asegurar el dominio <Herrschaft> del hombre sobre la totalidad de la tierra <Erde>, e incluso fuera de este planeta⁷⁷.

Vislumbramos que la *información* tal como la entiende Heidegger, que se impone cada vez más, sería una manifestación del desocultar provocante que modula el habla o discurso del *Dasein*, así como su lenguaje, de una manera impresionante. Y es probable que no nos demos cuenta de eso con claridad y nitidez.

La otra figura del ser a la que quiero aludir es llamada por Heidegger, como ya dije, *das Geviert*, la Unicidad, en la versión de Beaufret. Reitero que otras traducciones de esa palabra son lo cuadrante, la Cuaterna, la Cuaternidad. Esto me permitirá aludir al desocultar ínsito en la Unicidad.

La Unicidad es la reunión de tierra y cielo, divinos y mortales, en medio de las cosas (*die Dinge*). A veces Heidegger escribe la palabra ser tachada con una cruz de San Andrés o un aspa. En “En torno a la cuestión del ser” explica que ese procedimiento significa dos cosas bien precisas. En primer lugar, al tachar la palabra ser, quiere decir que en su pensamiento no se está refiriendo al ser tal como se acostumbra a concebir, esto es, “como algo que está y subsiste por sí mismo y de

⁷⁷ Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona: Serbal, 1991, p. 193. Las cifras entre corchetes son propias.

cuando en cuando aparece frente al hombre”; en esta representación del ser, “parece como si el hombre estuviese excluido fuera del ‘ser’”, lo que Heidegger considera profundamente erróneo. Postula, así, una nueva idea de ser.

En segundo lugar, añade, “el signo de aspa cruzada no puede ser un signo meramente negativo de tachadura. Por el contrario, lo que hace es señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto en que se cruza el aspa”⁷⁸. A continuación remite a sus escritos “Construir Habitar Pensar”, “La cosa” y “... poéticamente habita el hombre ...”⁷⁹, lo que indica inequívocamente que con esa grafía el ser se entiende como la Unicidad.

El ser así entendido, ¿se desoculta de una manera específica? ¿En qué podría consistir la verdad del ser en el caso de la Unicidad?

Pienso que un pasaje de “Construir Habitar Pensar” puede darnos la clave a propósito de esto. Caracterizando el habitar —es decir, el ser del hombre— y, por tanto, su inclusión en la Unicidad, afirma el filósofo que el rasgo fundamental del habitar es el proteger, el cuidar, el mirar por, el tener cuidado (*Schonen*). Precizando en qué consiste este proteger o cuidar señala lo siguiente: “Liberar significa propiamente proteger. El proteger mismo no consiste solo en que nosotros no hagamos nada contra lo protegido. El proteger auténtico es algo *positivo* y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia, cuando retro-albergamos algo propiamente en su esencia”⁸⁰.

Por tanto, se trataría de una modalidad eminente de la aperturidad del *Dasein*, del estado de abierto de los mortales, que podemos denominar desocultar protector⁸¹.

Creo que partiendo de esta descripción del estado de abierto que cuida, podemos inferir que hay también, y “previamente”, una verdad del ser —no solo del *Dasein*, no solo de los mortales— con los mismos caracteres. Se trataría, entonces, de la verdad del ser como desocultar protector, “condición de posibilidad” de la apertura del *Dasein* como descubrir protector.

78 Heidegger, Martin, “En torno a la cuestión del ser”, en su: *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000, pp. 332 ss.

79 Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*.

80 Heidegger, Martin, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, p. 128; Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, pp. 130 s.; Heidegger, Martin, *Construir Habitar Pensar*, traducción de Jesús Adrián Escudero, edición bilingüe de Arturo Leyte y Jesús Adrián. Madrid: La Oficina, 2015, pp. 18 ss..

81 Véase, también, respecto de esto, el comienzo de la Lección I del libro de Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, traducción de Raúl Gabás, Madrid: Trotta, 2005.

Así como el desocultar provocante del ser provoca al hombre a provocar, el desocultar protector del ser induce a los mortales a proteger o cuidar (*schonen, schützen*), modulando así la aperturidad del hombre actual de otra manera, que se conjuga con la anterior, esto es, con la que proviene de la esencia de la técnica moderna.

Al ser modulada de esta nueva forma la aperturidad del *Dasein*, el comprender —su proyecto—, el encontrarse —su disposición afectiva o talante— y el habla o discurso toman otras maneras de ser.

En cuanto el hombre está en la verdad del ser entendido como la Unicidad, su proyecto existencial —el comprender— no pretende plasmarse a través de la explotación incondicionada de la naturaleza ni a través de la autoexplotación de sí mismo bajo el imperativo del rendimiento a ultranza. En esta manera de estar en la verdad —que se conjuga e inclusive se confunde “polémicamente” con la que adviene desde la im-posición (*Ge-stell*)— “prevalece” el proteger, el cuidado, el mirar por la Unicidad y las cosas. Eso por una parte.

Por otra, sus temples de ánimo preponderantes no son el nerviosismo, la inquietud y la depresión, como observa Byung-Chul Han. Son otros los modos de la disposición afectiva que modulan el encontrarse. Por ejemplo, el respeto (*die Scheu*) y la serenidad (*Gelassenheit*).

En tercer lugar, el habla no es asumida en el ámbito del lenguaje como *información*, sino, más bien, como lenguaje de tradición. Dice Heidegger acerca de esto en unos apuntes privados de trabajo:

En la encrucijada:
El lenguaje en la pista de carrera de la información;
el lenguaje encaminado hacia el decir del acontecimiento de la apropiación⁸².

No se vaya a pensar que Heidegger está en contra de la técnica moderna y del mundo técnico. Tampoco se crea que para él el desocultar provocante o técnico, al ser manifestación de la im-posición (*das Ge-stell*), es la manifestación del mal. “No hay ningún demonio de la técnica <advierde Heidegger>, sino, por el contrario, el misterio de su esencia”⁸³. Y añade en otro lugar: “Para todos nosotros <y, por cierto,

82 Heidegger, Martin, “Apuntes del taller”, traducción de Feliza Lorenz y Breno Onetto, en *Estudios Públicos*, nº 28 (1987), p. 296 ; Heidegger, Martin, *Experiencias del pensar (1910-1976)*, traducción de Francisco de Lara, Madrid: Abada, 2014, p. 98.

83 Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en su: *Filosofía, Ciencia y Técnica*, p. 89.

para él mismo>, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento»⁸⁴.

Por lo demás, dentro del planteamiento de Heidegger no tendría ningún sentido rechazar un destino del ser —la im-posición, en este caso— o un destino de la verdad del ser —el des-ocultar pro-vocante inherente a la im-posición. Ni lo uno ni lo otro pueden ser soslayados o “refutados”. Un intento de ese tipo sería absurdo. Lo uno —el ser— y lo otro —la verdad del ser— tienen que ser asumidos de la manera adecuada.

Comentando una carta de Jean Beaufret a Heidegger sobre su conferencia “La pregunta por la técnica”, François Fédier llega a esta significativa conclusión:

Con la pregunta por la técnica se trata de esto: constantemente, volver a recuperar la proximidad de lo que se aleja <la esencia de la técnica>, de tal modo que no terminemos por ver ese alejamiento solo bajo la máscara mal agestada de una amenaza de muerte. (...) la técnica en sí misma no es amenaza de muerte, así como no es promesa de maravillas. Vista como conviene, se muestra como no ha dejado de ser: *como verdad que nos atañe*, es decir, que nos pide —sin la menor conminación <summation>—, que, en reciprocidad, la tomemos en custodia <*prendre en garde*>. Pero tomarla en custodia, en la época en que estamos, no es posible de otro modo que recomenzando cada día todo el itinerario de nuevo. Tal es la proeza de per-duración que requiere de nosotros hoy día la comprensión de la técnica⁸⁵.

Constatamos, pues, que este destacado intérprete de Heidegger nos señala que la técnica es un modo de la verdad, de la ἀλήθεια, del desocultar, del advenir. E indica que la tarea del filósofo no es estar en contra o a favor de la técnica; su tarea es tomarla en custodia, es decir, pensarla como una modalidad de la verdad del ser, esto es, corresponder a su interpelación poniendo en juego respecto de ella el pensar meditativo (*besinnliches Nachdenken*), que va tras el sentido (*Sinn*) del acontecer personal e histórico.

84 Heidegger, Martin, *Serenidad*, traducción de Yves Zimmermann, Barcelona: Serbal, 1994, p. 26.

85 Fédier, François, “Después de la técnica”, traducción de Jaime Sologuren López y Jorge Acevedo, Acevedo, Jorge (ed.), en *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, Santiago: Ediciones de la Universidad Diego Portales, 2017, p. 87. Véase, también, Heidegger, Martin, “La Vuelta”, en su: *Filosofía, Ciencia y Técnica*, pp. 116 ss.

