

# Estudios Culturales

# *Sein und Zeit*

## En busca del ser

Iris Murdoch

**E**l libro de Heidegger *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*) comienza con una cita de Platón, *Sofista* 244 a: “Porque manifiestamente vosotros sois conscientes desde hace mucho tiempo de lo que queréis decir cuando usáis la expresión *ser*; nosotros, sin embargo, que creíamos comprenderlo, ahora estamos perplejos”. *Ser y tiempo* se publicó por primera vez en 1927, siendo Heidegger relativamente joven, pero la mayoría de sus numerosos e importantes escritos tardíos podría considerarse un desarrollo de aquellas ideas tempranas. Este libro nos plantea de una forma nueva y desafiante cuestiones de filosofía metafísica y, por tanto (como una cuestión relacionada), de empirismo. Derrida considera a Heidegger el último metafísico, cuya obra señala el final de la filosofía, el modo particular de reflexión inventado por los griegos. En *Ser y tiempo* (§ 1), Heidegger vuelve a referirse al *Sofista*, 242 c, donde la figura socrática, el Extranjero Eléata, se queja de que Parménides y otros, al discutir la naturaleza de las cosas reales (τὰ ὄντα), nos han “contado una historia (μῦθος, mito) como si fuéramos niños”. Platón señala especulaciones presocráticas (de Parménides, Ferécides, Heráclito, Empédocles) sobre si la realidad es una, o si “consiste” en dos cosas, o principios, que están en guerra, o si no, en armonía, o tal vez tres, etc. Esa pintoresca fabricación de pseudoentes, nos dice Heidegger, debe evitarse si queremos entender el problema del Ser. Los filósofos, sigue diciendo el Extranjero de Platón (en 243 a, que Heidegger no cita), no tienen en cuenta a “la mayoría de la gente, como nosotros” ni se preocupan por “si sus argumentos nos arrastran”. Platón distingue implícitamente su propio uso del mito, como una metáfora explicativa en el interior del argumento filosófico, de los cuentos de hadas de sus predecesores. También sugiere que la filosofía no debería ser una oscura fantasía personal, sino una reflexión clarificadora capaz de convencer a una “mayoría” cualificada. Si examináramos a Heidegger, y a Platón, con esos requisitos, plantearíamos cuestiones, especialmente importantes ahora, en nuestra época de nuevo escéptica, de metafísica, empiris-

mo y del lugar de la filosofía moral y de la religión. ¿Puede un empirista ser metafísico? ¿Pueden los mitos e imágenes de la metafísica tradicional reformularse en el lenguaje ordinario sin perder nada? ¿Es ese un criterio justo? ¿Debe un filósofo moral ser metafísico? ¿Cómo se relaciona la religión con la teología? ¿Pueden las “opiniones religiosas” no dogmáticas ser parte de la filosofía? ¿Puede o debe ser ahora la filosofía modesta, no sistemática, interesarse por problemas conceptuales aquí y allá, siendo moralmente neutral, inconsciente de la religión? ¿Qué tipo de pensamiento es el pensamiento filosófico? ¿Deberíamos preferir condenarnos con Schopenhauer, Bradley, Collingwood y Simone Weil a salvarnos con Prichard, Ross, Hare, Toulmin, Rorty y Parfit?

Los filósofos critican, socavan, modifican, rechazan a los filósofos previos; los genios filosóficos establecen comienzos absolutamente nuevos. Hemos de ver lo que un filósofo rechaza. Hegel habló de volver “a las cosas mismas” y criticó sistemas metafísicos previos por perder “la viveza de los hechos concretos” (Prefacio a la *Fenomenología*). Husserl también quería volver, mediante una forma de intuición científica, “a las cosas mismas”, a una forma de pensamiento previa a todo pensamiento. Los dos filósofos del siglo xx que más han perturbado el pensamiento filosófico han sido Wittgenstein y Heidegger. Es un comentario triste e interesante al estado general de la filosofía que muy pocos pensadores estén igualmente interesados en ambos. Parece que el mundo de la filosofía se divide en dos reinos, cada uno de ellos inconsciente (o si lo es, desdénoso) del otro. No tiene por qué ser así, puesto que, aunque muy distintos en cuanto al estilo, comparten importantes ideas fundamentales. Por ejemplo, ambos podrían reclamar haber acabado con la era del “sujeto metafísico” que fue inventado por Descartes y deificado por Hegel. Lo que hace que leer a Wittgenstein sea tan distinto y, al contrario de lo que pueda parecer en un primer momento, más difícil que leer a Heidegger, es que Wittgenstein no se interesa por la historia de la filosofía, por “los griegos” ni “la tradición” ni por situarse cuidadosamen-

te en relación a sus cuidadosamente criticados predecesores. Wittgenstein es consciente de los problemas que le interesan, pero en sus escritos rara vez aparecen los nombres de otros filósofos y (me han dicho) realmente no leía mucha filosofía ni mucho de nada. Por el contrario, Heidegger es un erudito omnisciente, fascinado por otros filósofos y por sus diferencias con ellos. También le interesaba profundamente la religión, fue estudiante de teología y vivió, cuando era joven y, en cierto modo, toda su vida, “dentro de la religión”. Las observaciones de Wittgenstein al respecto son las de una persona brillante ajena al asunto. Las influencias en Heidegger, además de los griegos, incluyen a los místicos cristianos, Hölderlin, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Scheler, el Zen y el Tao. Tanto Heidegger como Wittgenstein, el primero de manera explícita, cuestionan el futuro de la filosofía. Lo que Heidegger llama “la antigua búsqueda metafísica de la seguridad” se considera ahora vana. Un ensayo (1962) de Heidegger lleva por título ‘El final de la filosofía y la tarea del pensar’. Con filosofía, Heidegger se refiere a la metafísica (griega). Derrida llamó a Heidegger el último metafísico. Bueno, ¿qué tiene que hacer la filosofía? No es una ciencia ni puede ser una teología, aunque desde luego haya de ser consciente de la religión. ¿Son simplemente los “filósofos” pensadores muy inteligentes en general? (¿Fue Simone Weil una filósofa?) ¿Podríamos “traducir” la filosofía de Heidegger al “lenguaje ordinario” y que siguiera siendo filosofía? ¿Debe la filosofía moral ser ahora la forma fundamental de la filosofía? Empiristas bien formados deberían entrar en acción.

La metafísica, que trata de “todo” e incluye algún grado de sistema, podría contrastarse con lo que una vez se llamó en Cambridge la visión de la filosofía como “parque de bomberos”, lo que supone que el filósofo no tiene otro papel positivo en general que el de sentarse en casa, por decirlo así, a esperar a que, por ejemplo, biólogos, físicos, psicólogos, médicos, artistas, políticos le traigan los problemas conceptuales. Para ilustrar a esa gente tan confusa, el filósofo también debe ser capaz de detectar y eliminar la confusión conceptual de las obras de los filósofos anteriores. Algunos pensadores de tradición wittgensteniana podrían argumentar que el empirismo debe limitarse en este momento a ese papel, que no carece de importancia. ¿Era Wittgenstein empirista? Desde luego se ocupaba, de una *manera* general y sistemática, de los problemas más antiguos de la filosofía. Si alguien dijera que debemos empezar por el principio, Wittgenstein diría: “Pero ¿cómo volvemos al principio?” Heidegger se pregunta cómo volvemos “a las cosas mismas”. ¿Son las cosas mismas objetos, o un modo del ser, o qué son? Las innovaciones de Heidegger, las ideas que hacen que su filosofía sea revolucionaria, se refieren al punto de partida del pensamiento filosófico (que él aleja del asunto tradicional); se refieren también al tiempo, a la contingencia, a los estados de ánimo. Intenta renovar la tradición occidental del pensamiento volviendo a las fuentes griegas, a Platón y Aristóteles, pero también más allá de ellos, a los presocráticos, para encontrar en esas tempranas reflexiones elementos que hemos redescubierto después (por ejemplo desde Schopenhauer) por la conciencia del budismo y las “religiones orientales”. El paso fundamental es abandonar el antiguo sujeto

metafísico, que respaldaron tanto Descartes como Hegel (Wittgenstein, con menos ruido, también abandona esa figura). Heidegger usa el término *Dasein*, “ser ahí”, para indicar, de la forma más general e inicialmente vaga, el darse cuenta humano, la conciencia, algo que está ahí. *Dasein* también es primordialmente Ser-en-el-mundo. Es su mundo. En el argumento de Heidegger, los conceptos iniciales aparecen a menudo “vaga”, “ruda” o “provisionalmente”, *zunächst und zumeist*, traducido por “aproximadamente y en su mayoría”. Esa terminología se introduce en el § 1 y se explica de forma más completa en el § 74. Esto es, Heidegger desea indicar asuntos (no exactamente cosas) de los que somos conscientes, pero de los que no podemos “dar cuenta”. (Compárese con la cita de las *Confesiones* de san Agustín, 1.8, con la que Wittgenstein empieza *Investigaciones filosóficas*.) Se nos informará de esas cuestiones en su momento. El punto de partida, *Dasein*, debe captarse inmediatamente como un ser-ahí que *no* es, en el sentido filosófico tradicional, ni en el del sentido común, un sujeto, *ni* un ente “fuera” del cual los objetos existen, cuya “realidad” debe ser probada.

El “escándalo de la filosofía” no consiste en que esa demostración no haya sido hecha hasta ahora, sino más bien en que esas demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas. Semejantes expectativas, propósitos y exigencias provienen de un insuficiente planteamiento ontológico... El *Dasein*, entendido correctamente, se resiste a esas demostraciones, porque en su ser él *es* ya siempre lo que las tardías demostraciones creen necesario hacerle ver demostrativamente [§ 43].

El *Dasein* (en la traducción inglesa se utiliza el término en alemán) no es un sujeto cartesiano aislado, ni un sujeto kantiano, ni un sujeto (dialéctico) hegeliano. No es un sujeto, ni un “individuo”, ni un ente, sino un tipo de relación, o conciencia del mundo o estar ahí de un mundo (Wittgenstein, nuevamente sin ruido y en los términos de la naturaleza del lenguaje, da el mismo paso, *Tractatus* 5.62 y siguientes, e *Investigaciones*, pássim). El “mundo” de esa “conciencia” es esencialmente contingente, su Ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*) es accidental. El *Dasein* es arrojado, *geworfen*, a un escenario accidental (y, por tanto, limitado, temporal, histórico). Está rodeado de un más allá indefinido. El *Dasein* (en parte, aproximadamente) puede describirse en términos de sus estados mentales: estados de ánimo, ansiedades, temores. G. E. Moore se interesó por los “estados mentales” y pensó (correctamente) que debíamos tener los buenos, pero asumió que sabíamos qué estados mentales lo eran y no hizo un uso radical ni ofreció ninguna explicación radical del concepto. Heidegger plantea de manera razonable (§ 29) que

la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso adelante digno de mención después de Aristóteles. Por el contrario, los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos, constituyendo de ordinario la tercera clase de ellos, junto a la representación y la voluntad. De este modo descienden al nivel de fenómenos concomitantes.

(Y, podríamos añadir, pasan a ser propiedad de los novelistas.) Heidegger prosigue diciendo que

a la investigación fenomenológica se debe el mérito de haber alcanzado una visión más amplia de estos fenómenos. No solo eso; recogiendo estímulos provenientes sobre todo de san Agustín y Pascal, Scheler ha orientado la problemática hacia las conexiones de fundamentación entre los actos “representativos” y los de “interés”. Sin embargo, también aquí quedan aún en la oscuridad los fundamentos ontológico-existenciales del fenómeno de acto en general [§ 29].

La nota al pie de Heidegger a este pasaje cita los *Pensées* de Pascal: *Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant de les aimer... les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité.*<sup>1</sup> En asuntos humanos, hemos de conocer antes de amar; en asuntos divinos, hemos de amar para conocer. También *Contra Faustum* de Agustín: *non intratur in veritatem, nisi per charitatem.* En la verdad solo se entra por la caridad. Podrían haberse citado el *inveniam amando* de Anselmo y el *credo ut intelligam* con el mismo efecto. Heidegger advierte, e inmediatamente abandona, una idea de enorme importancia: la del contenido moral de la cognición y la ubicuidad de la valoración. (Luego diría que “lo divino” está en todas partes.) Lo que implica su falta de interés es que a un nivel “cotidiano”, aproximadamente y en su mayor parte, la vida humana no tiene un aspecto moral integrado. En su sistema, la intuición o inspiración moral es un logro tardío, posterior, especial, o especializado, estrechamente definido. El existencialismo sartriano y la moralidad del marxismo siguen también esta pauta. Volveré a este asunto.

La imagen central y más importante e interesante de Heidegger es la del “claro” (*Lichtung*), pensado como, por ejemplo, un claro en el bosque. Heidegger, amante de la Selva Negra, tituló una obra tardía *Holzwege*, senderos del bosque. El Dasein no es una cosa, sino más bien un espacio abierto, o ausencia, que permite o alienta manifestaciones del Ser. Solo en la existencia, en la conciencia, humana, se desvela el Ser. El Dasein, al abrir un claro, se retira, para que algo más que es pueda avanzar y manifestarse. No “a las cosas mismas”, sino más bien “dejar ser a las cosas”. En un proceso interminable el Ser se revela, se mantiene y vuelve a sumergirse en lo oculto o disfrazado. Los entes, los seres, solo existen en tanto dados a la conciencia, su *presencia* requiere una *ausencia* o retirada correspondiente. Heidegger también dijo: el hombre es el pastor del Ser. Debemos distinguir entonces entre seres, entes que aparecen, y Ser, que es aquel del que, o por el cual, son dados aquellos, como rodeando (vagamente) al Dasein por todos sus lados. El Dasein es una relación con el Ser o un sirviente suyo. Heidegger enfatiza que sus imágenes no son las del idealismo hegeliano. Que lo que es lo sea para una conciencia es terreno común. Pero Heidegger no sostiene una teoría de un orden trascendente y sistematizado de una realidad espiritual, o un conocimiento verdadero, cuyo logro sea el destino propio del hombre. La

palabra “Ser”, en el habla de Heidegger, indica la infinita disponibilidad de los seres para cada Dasein, “arrojado” como está a un entorno contingente, donde siempre se confronta con lo “más” y lo “otro”. “*Ser es lo transcendens puro y simple*” (§ 32). *Esto* es lo que tiene que entenderse como absolutamente primordial y no el antiguo sujeto metafísico, que siempre estaba ocupado construyendo, o buscando argumentativamente, o dialécticamente abalanzándose sobre los objetos en los que consiste su “mundo externo”.

El Dasein es descrito, en un primer momento, en su estado cotidiano (*alltäglich*), provisional, incompleto, aún inauténtico, ordinario. (En él, como argumentaré, Heidegger lo retrata como curiosamente carente de valores.) El Dasein debe concebirse como inicialmente “caído”, aunque no de un estado anterior. Heidegger analiza el Dasein cotidiano, el estado borroso y confuso de nuestra conciencia ordinaria en términos de varios niveles estructurales. Las estructuras primordiales, que constituyen el ser del “ahí”, son la comprensión (*Verständnis*) y el estado mental (*Befindlichkeit*, cómo nos “encontramos”). El estado de ánimo (*Stimmung*) caracteriza tanto a los estados mentales como a la comprensión como cognición primordial. El miedo, por ejemplo, es una forma de estado mental. La fundamental y ubicua forma de aprehensión del Dasein se describe como cuidado (*Sorge*) o preocupación (*Besorgen*), nuestro incansable y práctico estado de preocuparnos por nuestro mundo, que es también un sentimiento de contingencia y mortalidad. Aunque Heidegger admite (§ 29) que “en el marco de la problemática de esta investigación no es posible interpretar los diferentes modos de los estados mentales ni sus conexiones de fundamentación”, y que “los fundamentos ontológico-existenciales” de dichos fenómenos siguen siendo oscuros, se toma mucho trabajo intentando un análisis fundamental de nuestro “darnos cuenta” o “conciencia” en términos de conceptos como los mencionados. Semejante análisis, me parece, no puede menos que ser arbitrario y, en este caso, Heidegger lo diseña para ofrecer un soporte primordial, en el ser “inauténtico”, a su teoría posterior del ser “auténtico”, que consiste en formas superiores y cultivadas de lo que ya se ha representado como estructuras fundamentales. Un buen novelista podría describir de forma más precisa esos aspectos fugitivos de la condición humana, pero por supuesto eso no sería filosofía y el novelista también tiene sus objetivos formales. Aquí tocamos problemas fundamentales de filosofía moral (esto es, de filosofía). *Ser y tiempo* no contiene suficientes *ejemplos*. Platón y Kant son más generosos al respecto. Podríamos contrastar la idea de “atención” según la presenta Simone Weil con los conceptos deliberados, cuidadosamente moldeados, orientados sistemáticamente de Heidegger. Heidegger admite su deuda con Kierkegaard y ha hecho suyo el concepto de *Angst*, traducido por Macquarrie y Robinson en la edición de referencia en inglés de *Ser y tiempo* por “ansiedad”, aunque, tanto en las demás discusiones de Heidegger como en las primeras traducciones de la obra de Kierkegaard al inglés, se traduce por “temor”. El uso que Heidegger hace de *Angst* se mueve entre ambos sentidos, dado que hace de esa experiencia una suerte de mensajero o guía entre los estados de autenticidad e inautenticidad. Podría argumentarse que el concepto funciona mejor en las

pintorescas “historias” de Kierkegaard que en las grandes síntesis de Heidegger o de Sartre.

El concepto de Dasein, como punto de partida, trasciende el viejo dualismo de sujeto y objeto y (con eso) también convierte la dialéctica hegeliana (mecánica, desde el punto de vista heideggeriano) en algo anticuado. Tenemos el continuo movimiento o “juego” de la presencia y ausencia mientras los seres, manifestaciones del Ser, van y vienen. El Ser no es una cosa, sino una infinita posibilidad de manifestarse y, en ese sentido, una presencia trascendente. Cada Dasein, en tanto responde al Ser y posibilita su manifestación en seres, crea su propio mundo. (No es distinto del “mundo” de Wittgenstein.) Ese mundo, sin embargo, puede llenarse de ilusiones, tentaciones constantes de error. “El estar-en-el-mundo es en sí mismo *tentador*” (§ 38). Una primera tentación es representada por *Ellos*: opinión pública, conformidad, sociedad. “Las habladurías y el modo como las cosas se interpretan en público” (§ 38). Heidegger se refiere a menudo a los efectos de las habladurías (*Gerede*), la curiosidad y la ambigüedad, a causa de las cuales el Ser del Dasein hacia su mundo, hacia los demás y hacia sí mismo “tiene la modalidad de un estar suspendido en el vacío” (§ 38). Sin embargo, también “justifica” esa condición. “La expresión *habladurías* [*Gerede*] no debe entenderse aquí en sentido peyorativo” (§ 35). La charla cotidiana no es necesariamente mala, aunque carezca de autenticidad. “Pero la inautenticidad del Dasein no significa, por así decirlo, *menos* Ser o un grado de Ser *inferior*. Por el contrario, la inautenticidad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces” (§ 9). Este es un punto en el que nos gustaría cuestionar la explicación de Heidegger, que a menudo, de hecho, parece realista y susceptible de ser explicada igual de bien sin la jerga filosófica. Por supuesto, “charla cotidiana” o “cotilleo”, aunque sean irreflexivos, frívolos o constituyan una pérdida de tiempo, no son, salvo que sean maliciosos, etc., algo “malo”, sino más bien algo natural e incluso, como una forma de relajación, útil. Por otro lado, tampoco suponen una manifestación de grandeza humana ni de virtud. De acuerdo; pero en el sistema de Heidegger la distinción (que aún debe discutirse) entre lo que llama auténtico (*eigentlich*) e inauténtico no se da en el mundo ordinario de la actividad humana, cuando estamos ocupados, interesados, disfrutando de algo, sin mostrar signos de actividad moral o de orientación moral. Cuando mostramos interés por algo, podemos estar, para bien o para mal, aprendiendo algo; cuando estamos ocupados podemos estar diciendo la verdad o diciendo una mentira, de lo que disfrutamos puede ser correcto o incorrecto. En la condescendencia de Heidegger hacia el *Gerede* y otras actividades inauténticas similares detectamos cierto desprecio, en ocasiones exaltado, por la existencia humana. Su explicación sugiere continuamente que el valor, la orientación moral, la virtud, existen solo en un nivel marcadamente superior al cotidiano. Así que ni siquiera vale la pena examinar la idea de *Gerede*, que Heidegger usa con un matiz desdeñoso, aunque también lo niegue.

Otra serie de conceptos que expresan el punto de vista general de Heidegger se refiere a lo que llama *Zeug*, una palabra que puede traducirse por herramienta o “bártulos” (tiene

los bártulos que necesita o tiene los bártulos, o pertrechos, de un soldado), pero es mejor, como la usa Heidegger, traducirla por “equipamiento” o “aparejo”. “El equipamiento es esencialmente *algo para...*” “En la estructura del *para* hay un adscripción o referencia [*Verweisung*] de algo para algo” (§ 15). Al describir la captación intencionada de nuestro mundo, Heidegger hace una distinción que corresponde de manera aproximada a la de lo práctico y lo teórico. La distinción se plantea, sin embargo, de una manera más complicada (§ 13), como la que hay entre lo que está a la mano (*zuhanden*) y lo que se *presenta a la mano* (*vorhanden*). “El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente como es *en sí*. Pero solo hay algo a la mano por lo que se presenta a la mano. Pero ¿se sigue de aquí, aceptando esa tesis por el momento, que el estar a la mano se funda ontológicamente en lo que se presenta a la mano?” (§ 16). Un martillo, por ejemplo, puede ser usado o tenido en cuenta. Usar es, en un sentido general, algo más básico e inmediato que tener en cuenta. Sin embargo, el comportamiento “práctico” no es “ciego”; implica circunspección (*Umsicht*), un cotidiano y rápido “mirar alrededor”. “Pertenece a la esencia de la función descubridora de todo absorberse en el inmediato mundo de la obra” (§ 15). El estar-a-la-mano no es, recalca Heidegger, un “colorear subjetivo” dado a “una materia cósmica, que estaría primero presente a la mano en sí”. Los entes no son conocidos teóricamente y luego usados. Heidegger ya ha explicado (§ 12) que la cognición, el conocimiento, es, por decirlo así, un movimiento secundario o provocado del Dasein básico. No “conocemos” el mundo en el que “vivimos” inmediatamente ni por medio de la definición. “La percepción tiene lugar en la forma de un *hablar de algo* y de un *hablar que dice algo* como algo. Sobre la base de esa interpretación —en sentido lato— la aprehensión se convierte en determinar” (§ 13). En el comportamiento teórico, que se describe en el § 15 como “puro e incircunscripto mirar hacia”, esto es, sin el sentido del contexto envuelto en el comportamiento a-la-mano, se trata de utilizar las reglas y construir un método. Para comprender esa parte del argumento de Heidegger no se nos exige pensar en “honrados campesinos” (aunque Heidegger piensa a menudo en ellos) ni en la utilización instintiva de las herramientas por el hombre primitivo o un simple artesano; debemos darnos cuenta de que todos los Dasein habitan (experimentan, construyen) un mundo precognitivo y prelingüístico que exige o insta a la interpretación. “El Dasein, por su parte, no puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa.” Es originalmente “primitivo” en el sentido de estar primordialmente absorbido en los “fenómenos” (§ 9). Se trata, para Heidegger, de una parte difícil de la construcción de su sistema en la que, a mi parecer, su nueva fenomenología no se justifica. Heidegger indica correctamente la importancia de concebir, filosóficamente, niveles fundamentales de conciencia (prelingüísticos, subconceptuales) y evitar antiguos “problemas de conocimiento” filosóficos. En ese sentido “profundo”, el concepto heideggeriano del Dasein no solo contrasta favorablemente con el sujeto metafísico cartesiano, sino con el astuto sujeto lingüístico del estructuralismo de Derrida.

Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica. Cuando Agustín pregunta: *Quid autem propinquius meipso mihi?* y tiene que responder *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*, esto se vale no solamente de la opacidad óntica y preontológica del Dasein, sino, en una medida aun mayor, de la tarea ontológica no solo de no errar la forma de ser fenoménicamente más cercana de este ente, sino de hacerla accesible en una caracterización positiva [§ 9].

(Agustín: “Pero ¿qué me es más cercano que yo?” Se lo pregunta en el curso de la discusión de la memoria y el reconocimiento, que podría describirse como “wittgensteniana” en su tono y a lo largo de la cual ya ha gritado: “Señor, trabajo en este [problema] y en mi interior: me he metido yo mismo en una tierra de difícil y excesivo sudor”, *Confesiones* 10.16. Tanto Heidegger como Wittgenstein reconocen en Agustín un filósofo de orientación intensamente empírica cuya voz resuena hoy acertadamente.) Sin embargo, una cosa es apuntar a esa área profunda, cercana, que no debe ser dejada de lado, y otra darle una “caracterización positiva”. Esto podría, desde mi punto de vista, realizarse de manera más provechosa mediante la discusión más extensa, y no dominada sistemáticamente, abordada por un lenguaje ordinario no especializado, sin, por ejemplo, el uso de la palabra “ontológico”. (“Ontológico”, relacionado con el problema filosófico del Ser, debe distinguirse de “óntico”, es decir, en un sentido más corriente, relacionado con los seres existentes desde el punto de vista del sentido común.) La mayoría de la maquinaria temprana (más o menos) de Heidegger está diseñada para procurar el contraste inminente, mediado por su concepto de verdad, entre el ser auténtico y el inauténtico. Los valores del Dasein cotidiano parecen los del *Gerede* y el “Ellos”, de los que de vez en cuando dice Heidegger que no hay que pensar en un sentido despreciativo. Hay, es verdad, una diferencia entre el buen estado de ánimo y el mal estado de ánimo (§ 29):

El ‘mero estado de ánimo’ abre el Ahí más originariamente; pero también *lo cierra* más obstinadamente que cualquier *no* percepción.

Es lo que muestra la *indisposición afectiva o mal humor* [*Verstimmung*]. En ese estado de ánimo el Dasein se torna ciego para sí mismo, el mundo circundante de la ocupación se nubla, la circunspección del ocuparse se extravía.

Esto suena a una prometedora descripción del comportamiento ordinario egoísta y falso, pero no lo explora así Heidegger, que trata esas diferencias como si concernieran a los estados psicológicos de “bajo nivel”, desconectados de las orientaciones morales realmente importantes. En su distinción entre a-la-mano y presente-a-la-mano, no clarifica una relación referente al valor (moralidad), excepto cuando trata al primero como primordial. En todo caso es una distinción torpe. La circunspección ya implica teoría. Heidegger habla de un cambio de *Zuhandenheit* a *Vorhandenheit*, ya que esto

último es capaz de “revigorizar” lo anterior. El énfasis en el uso de las herramientas parece arbitrario y huele a etnología, algo que Heidegger desea evitar de manera explícita. El cambio de usar cosas a contemplarlas no sugiere necesariamente la adopción de una actitud teórica, en el sentido de poco práctica o improductiva. Por el contrario, puede sugerir una actitud más comprensiva, reflexiva, respetuosa y valorativa. Este es uno de los casos en los que la jerga de Heidegger resulta claramente de poca ayuda en un punto crucial.

Como he dicho más arriba, el concepto de Heidegger de verdad media en la relación entre el ser cotidiano, ignorante y poco evolucionado del Dasein y su auténtico e ilustrado ser y, al parecer para engrandecer el contraste, Heidegger degrada *Alltäglichkeit*, lo común, tratando sus diversas manifestaciones como cuasi-fácticas e indignas de que se les haga el cumplido de discriminar el criticismo moral.

Muchas de las ideas fundamentales de Heidegger se unen en su concepto de verdad. Al explicar la “fenomenología” (§ 7), Heidegger nos dice que el Ser no es un conjunto de entes o seres, sino que es el Ser de los entes y que ese Ser puede quedar

hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado y, de esta manera, enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido. Aquello, pues, que en un sentido eminente y por su contenido más propio exige convertirse en fenómeno, la fenomenología lo ha tomado temáticamente “entre manos” como objeto. *La ontología solo es posible como fenomenología* [§ 7].

Más aún, lo que ha de convertirse en fenómeno puede esconderse, ocultarse, de varias maneras. La confianza consiste en descubrir, desvelar. Hay diferentes niveles de desvelamiento. Todo Dasein es un desvelamiento, un abrir un espacio o claro (*Lichtung*) para la aparición de un fenómeno, cuyas exigencias se cumplen con ello. Heidegger describe primordialmente el Dasein en términos de verdad o falsedad. La conciencia es conciencia de algo (punto de partida de Husserl), cualquier percepción hace que algo sea, viendo vemos colores y, en este sentido, la percepción es siempre verdadera. Esto *no* es, como muestra el argumento posterior de Heidegger, una introducción a una teoría del conocimiento fenomenalista *sense datum*. La percepción, en cuanto distinta al conocimiento, no debe considerarse lo que provee de elementos originales a partir de los cuales se construye el conocimiento. Un concepto más general y primario aquí es “estado de ánimo” (*Stimmung*). El Dasein siempre está en armonía con algo. “El Dasein ya está siempre anímicamente templado... En este *cómo uno está*, el temple anímico pone al ser en su *ahí*” (§ 29). “Las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo.” Heidegger añade que, “por otra parte, el estado de ánimo elevado puede liberar de la carga del ser que se ha manifestado; también esa posibilidad afectiva, aunque liberadora, revela el carácter de carga del Dasein”. Jugando con sus poderosas imágenes, Heidegger nos ofrece un cuadro del Dasein agobiado por las exigencias del Ser. Así, “allí” y “estado de ánimo” son, en su desvelamiento, formas básicas de la verdad, aunque, al mismo

tiempo, lo que es revelado puede ser falso al disfrazarse o distorsionarse, por ejemplo, cuando algo es “visto como” otra cosa. El lenguaje (capaz de verdad y falsedad) tiene su “*locus ontológico*... en la constitución de ser del Dasein” (§ 34). Heidegger, que tiene mucho que decir sobre el lenguaje, no es un “filósofo del lenguaje” en el sentido de Wittgenstein o, *mutatis mutandis*, Derrida. Así pues, cualquier desvelamiento es una suerte de verdad, pero puede ser falsa (disfrazada) verdad, que implique distorsiones y equivocaciones o una absoluta vaguedad informe que puede ser de muchos tipos.

La teoría de la verdad de Heidegger, con la que dice que vuelve a las antiguas fuentes griegas, soslayando los errores de la reciente epistemología, está diseñada para descartar la idea, que mantienen algunos filósofos y el sentido común, de que la verdad es acuerdo, correspondencia, *adaequatio*, ὁμοίωσις.

Que el enunciado *sea verdadero* significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, “hace ver” (ἀπόφανσις) al ente en su estar al descubierto. El *ser verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser descubridor*. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).

A su vez, el ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor, solo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que hemos reconocido una constitución fundamental del Dasein es el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad.

Ser-verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor. ¿Pero no es ésta una definición extremadamente arbitraria de la verdad? Con determinaciones conceptuales tan forzadas claro está que puede lograrse eliminar del concepto de verdad la idea de la concordancia. Este dudoso logro ¿no tendrá que pagarse reduciendo a nada la antigua y “buena” tradición? Pero la definición aparentemente *arbitraria* solo contiene la *necesaria* interpretación de lo que la más remota tradición de la filosofía antigua ya barruntó en sus orígenes y comprendió al mismo tiempo de un modo prefenomenológico. El ser-verdadero del λόγος en cuanto ἀπόφανσις es el ἀληθεύειν en el modo del ἀποφαίνεσθαι: un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto) [§ 44].

Heidegger prosigue atribuyendo esa visión de la verdad, como una muestra de “entes en el *cómo* de su desocultación”, a Aristóteles y a Heráclito. (Los traductores sugieren también “desocultarse” como una posible traducción de *Entdecken-sein*.) Los filósofos que se han preguntado si la verdad es correspondencia o coherencia dan un suspiro de alivio cuando se apunta en una dirección más fundamental. Wittgenstein también apuntó en esa dirección (*Tractatus* 5.63 y siguientes).

Yo soy mi mundo. El sujeto pensante, representante no existe [...] El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. ¿Dónde descubrir *en* el mundo un

sujeto metafísico? [...] Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo [...] Esto guarda relación con el hecho de que ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco *a priori*. Todo lo que vemos podría ser también de otra manera [...] Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo. El yo entra en la filosofía por el hecho de que el “mundo es mi mundo”.

(En su mayor parte, *Investigaciones filosóficas* es un conjunto poco asertivo de implicaciones de esas concisas afirmaciones.) El Dasein de Heidegger es también *arrojado* a un mundo contingente, donde todo lo que ve podría ser de otra manera; el mundo es su mundo, él es su mundo. Ese es el paso, mencionado más arriba, que eliminaría el “escandaloso” “problema” filosófico sobre cómo el sujeto ha construido su entorno objetivo. Pero ¿cómo afecta eso a la verdad y a la buena y antigua convicción de que “el gato está en la alfombra” es verdadero si y solo si el gato está en la alfombra? Este es uno de los muchos puntos en los que deseáramos que Heidegger explicara su maquinaria en lenguaje ordinario. La elegante tersura de Wittgenstein, en el *Tractatus* y en las *Investigaciones*, también parece a menudo premeditada.

Heidegger explica sus “fuentes griegas” con referencias a determinadas palabras (conceptos). La palabra griega ἀλήθεια significa “verdad” como opuesto a una mentira y también a mera apariencia o farsa. ἀληθινός significa, referido a los hombres, sincero, digno de confianza, o a las cosas, genuinas, reales. (*República* 499 c, filosofía verdadera, filosofía genuina.) ἀληθής significa desvelado, verdadero, real, no falso ni aparente. Heráclito: ἀληθές τὸ μὴ λῆθον (la verdad no se esconde). El verbo λανθάνω o λήθω o λάθω significa no ser visto, ser desconocido o estar escondido. (Compárese el latín *latens*, escondido, *lateo*, estar escondido y el inglés *latent* [latente].) λήθη es olvido, olvidar. Heidegger nos sugiere que la verdad debe ser vista como desvelamiento, emergencia. El Ser está escondido, el Dasein hace que aparezca. Esa es la idea fundamental en la que debemos concentrarnos en lugar de hablar de si los “juicios” son “verdaderos” en el sentido de corresponder a algún ente o estructura externos o de adherirse a un sistema de ideas. En este contexto, Heidegger introduce la poderosa y discutida palabra λόγος (*logos*).

Realismo e idealismo desconocen con igual radicalidad el sentido del concepto griego de verdad, que es la base indispensable para comprender la posibilidad de algo así como una “teoría de las ideas” como *conocimiento* filosófico.

Y, como la función del λόγος no consiste sino en hacer que algo sea visto, en hacer que el ente *sea percibido* [*Vernehmenlassen des Seienden*], λόγος puede significar también la *razón* [*Vernunft*]. Y como, por otra parte, λόγος se usa no solo en la significación de λέγειν, sino también en la de λεγόμενον (de lo mostrado en cuanto tal) y este último no es otra cosa que el ὑποκείμενον, lo que ya está siempre ahí delante como *fundamento* de toda posible interpelación y discusión, el λόγος designa-

rá, en tanto que ὑποκείμενον, el fundamento o razón de ser, la *ratio*. Y, como finalmente, λόγος *qua* ὑποκείμενον puede significar también aquello que en el hablar es considerado en cuanto algo, aquello que se ha hecho visible en su relación con algo, en su “relacionalidad”, el λόγος recibe entonces el significado de *relación y proporción* [§ 7].

Heidegger conecta aquí λόγος con λέγειν. De acuerdo con el *Lexicon* de Liddell y Scott, λόγος significa en primer lugar palabra, también pensamiento (como una palabra interna), también decir, frase, proposición. λέγειν significa en primer lugar poner, también escoger, recoger, también hablar, decir, contar. λεγόμενον significa entonces lo que se ha puesto, escogido o dicho. ὑπόκειμαι significa subyacer, ser la base de. Así que Heidegger quiere decir que λόγος, como todo discurso, al escoger o revelar, puede ser pensado, en un sentido primordial o desarrollado, como uso de la facultad de la razón. Puede también, a la vez que produce un λεγόμενον (algo escogido) que es también (como puesto o dejado ahí) un fundamento a la base, ser visto como razón en el sentido de base o justificación. Y, dado que un λεγόμενον, algo visible o a lo que se atiende, debe ser visto en este contexto, en su relación con otras cosas, λόγος puede también significar relación. Los griegos, tanto en sus modos prefilosóficos como filosóficos de interpretar el Dasein,

definieron la esencia del hombre como ζῷον λόγον ἔχον. La interpretación posterior de esta definición del hombre como *animal rationale*, sin ser “falsa”, encubre, sin embargo, el terreno fenoménico de donde esta definición del Dasein fue tomada. El hombre se muestra en ella como el ente que habla [§ 34].

Y tan solo *porque* la función del λόγος en cuanto ἀπόφανσις consiste en un hacer ver mostrativo de algo, el λόγος puede tener la forma estructural de la σύνθεσις. Síntesis no significa aquí enlace o conexión de representaciones, no significa un operar con procesos psíquicos, a cuyo propósito será forzoso que surja enseguida el “problema” del modo cómo estos enlaces, siendo algo interior, concuerdan con lo físico que está fuera. El συν tiene aquí una significación puramente apofántica, y significa: hacer ver algo en su estar *junto con* algo, hacer ver algo *en cuanto* algo.

Y, una vez más, porque el λόγος es un hacer ver [como algo],<sup>2</sup> *por eso* puede ser verdadero o falso. Asimismo, es de fundamental importancia liberarse de un concepto constructivo de la verdad que la entiende como “concordancia” [§ 7].

Más aún, debemos tener en cuenta que lo que está escondido, o recae y se oculta o se muestra disfrazado, “no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el Ser del ente” (§ 7).

Puede ser útil aquí intentar hasta cierto punto la separación de las cosas que en la filosofía de Heidegger se unen en su visión de la verdad. Están los conceptos fundamentales de Dasein y Ser. La idea del Dasein es el paso radical, el nuevo punto de partida que evita los antiguos problemas

filosóficos sobre las relaciones sujeto-objeto, interno y externo. Wittgenstein también da ese paso, aunque de manera distinta. El concepto de Ser —el “problema” del Ser en esta nueva formulación es otra cuestión— le corresponde especialmente a Heidegger y lo examinaré luego. Me parece una pieza metafísica en un sentido diferente de “metafísica” del que encontramos, por ejemplo, en el *Tractatus*. Más cosas: la teoría de Heidegger de la cualidad o textura de la conciencia. Como ya he argumentado, pienso que ese teorizar es importante y bienvenido en filosofía. Sin embargo, los conceptos y distinciones de Heidegger en este campo me parecen demasiado influidos por una idea de fenomenología como método filosófico definitivo y también por los últimos objetivos metafísicos de Heidegger, especialmente su deseo principal de establecer “lo auténtico” frente a “lo inauténtico”. Por decirlo rudamente, Heidegger desea exaltar a su propio “héroe”, usando una palabra a la que recurre de vez en cuando en sus escritos. Hablando de conciencia, por ejemplo en lo que se ha citado arriba, sobre la percepción y la síntesis, enfatiza correctamente la naturaleza no clarificada, aunque está ahí, de buena parte de la percepción (ver es ver colores), y como todo darse cuenta, sea distinto o no, es ver cosas en su “unidad”, nosotros ya, y fundamentalmente “vemos como”. No tenemos que lidiar con problemas filosóficos sobre cómo construimos conceptos de cosas o un “mundo”, con productos primarios de la “mente”. Aquí, de nuevo, Wittgenstein nos ha sacado del dilema. “Ver como” se discute extensamente en la última parte de las *Investigaciones*, donde me parece que Wittgenstein plantea innecesarias dificultades al preocuparse por ambiguas figuras visuales (pato-conejo, etc.). En cierto sentido, ver es siempre ver como. En otro, nos planteamos problemas sobre qué es la “interpretación” y cómo es, lo que puede o no sacarnos de la filosofía. Aquí surgen muchas preguntas: por ejemplo sobre la “experiencia” del “valor”, a lo que volveré luego. Pero son problemas distintos, que no afectan a la intuición filosófica que acaba con el antiguo dilema interno-externo. Sigamos. La teoría de Heidegger de los “estados de ánimo”, otra manera filosófica de caracterizar la conciencia, es una cuestión más dudosa y arbitraria. Me gusta la idea de hablar, en filosofía, de estados de ánimo. Pero ¿qué es exactamente un estado de ánimo? Al leer novelas no tenemos ningún problema con el concepto. Un uso sistemático de la idea en los escritos filosóficos puede parecer arbitrario. Aquí nuevamente Heidegger (me parece) crea sus conceptos primordiales (“descriptivos”) atendiendo a sus fines posteriores (“valorativos”). Heidegger sugiere que siempre estamos en un estado de ánimo. ¿Es un estado de ánimo, por tanto, un estado mental? El cuidado (*Sorge*) parece omnipresente, como preocupación del Dasein (*Besorgen*) por su mundo. La ansiedad (*Angst*) es ubicua, pero parece capaz de una forma superior y otra inferior. También está la culpa (*Schuld*), de la que podemos ser más o menos conscientes, y por supuesto el miedo, que puede ser una especie de *Angst* irreflexivo. Toda una batería de términos psicológicos cabe en el cuadro del darse cuenta del Dasein: circunspección, previsión (*Vorsicht*, también *Vorgriff*, *Vorhabe*) como conciencia del tiempo, curiosidad (*Neugier*) como ingrediente del *Gerede*, y así sucesivamente. Es interesante que no se haga uso de los

conceptos de “amor” y “amar”. “Amor” se menciona en una nota a pie de página (§ 40), como un concepto teológico cristiano, junto al arrepentimiento. En la misma nota Heidegger observa que los conceptos de ansiedad y temor no han sido analizados por los teólogos, salvo en los escritos de Lutero y de Kierkegaard. Aunque hace su propio y especial uso de la idea de culpa, Heidegger no trata del arrepentimiento o remordimiento. Pienso que, en general, es muy difícil crear, con propósitos filosóficos, una *estructura sistemática* de los innumerables conceptos que pueden utilizarse para caracterizar estados mentales. Por otro lado es importante, creo que esencial, en filosofía, manejar esas grandes ideas ambiguas, haciendo lo mejor que se pueda con ellas en contextos particulares. La filosofía debería ser capaz de hacerlo. El hecho de que Heidegger relegue “amor” y “arrepentimiento” a la provincia de la teología cristiana, fuera del área general de la existencia humana, es desde luego interesante.

Por último, volvamos con más precisión a la cuestión de qué es verdad y si es *adaequatio intellectus et rei* y qué significa eso en cualquier caso. Heidegger pregunta:

¿O no es acaso lícito preguntar por el sentido ontológico de la relación entre lo real y lo ideal (la μέθεξις)? ¿Qué podría oponerse a la legitimidad de esta cuestión? ¿Es un azar que este problema no se haya movido de su sitio desde hace más de dos milenios? ¿No se encontrará la tergiversación del problema ya en su planteamiento inicial, en la separación —no aclarada ontológicamente— de lo real y lo ideal? [§ 44].

Con “real” e “ideal” Heidegger señala la tendencia general (de la filosofía y el sentido común) a separar una idea de la mente de una cosa real en el mundo y (en filosofía) trabajar luego para relacionarlas. La teoría de la verdad de Heidegger se basa en el concepto de Dasein como fundamentalmente ya un “conocimiento” (La visión de Heidegger debe, como él mismo indica, algo al concepto de intencionalidad de Husserl, pero “corrige” el idealismo de Husserl.) Una aserción no se demuestra ni confirma por “una concordancia del conocer y el objeto, ni menos aun de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una concordancia de *contenidos de conciencia* entre sí”. El concepto de verdad debe ser entendido a través del concepto de desvelamiento. El Dasein como desvelamiento del Ser está “en la verdad”. Primordialmente, la verdad es el señalamiento o desvelamiento del Ser. Como tal, “el desvelamiento está constituido por el estado de ánimo, el comprender y el discurso”. Heidegger ya ha distinguido un vago e irreflexivo nivel de darse cuenta (podría decirse como la *eikasia* de Platón) de un darse cuenta más articulado y meditado.

Descubrir es una forma del Ser de estar-en-el-mundo. La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando descubren los entes intramundanos. Esos entes llegan a ser lo descubierto. Son “verdaderos” en un segundo sentido. Lo primordialmente “verdadero”, es decir, descubridor, es el Dasein. Verdad, en sentido derivado, no quiere decir ser-descubridor (descubrimiento), sino ser-descubierto (estar al descubierto).

Heidegger reconoce, por tanto, un sentido primordial de verdad y un sentido “secundario”, basado en las condiciones que se postulan para el primero y que resulta más parecido al concepto de sentido común. Se podría incluso hablar aquí (aunque creo que Heidegger no usa el término) de grados de verdad, como grados de acceso a la realidad (Ser). La verdad es área de logro. “Que el enunciado *sea verdadero* [en el segundo sentido] significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, “hace ver” (αποφανσις) al ente en su estar al descubierto. El *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*” (o desocultador, *Entdecken-sein*) (§ 44). Así, poniendo levemente a un lado la idea del lenguaje heideggeriano, un Dasein verdadero es un estado mental en el que el Ser se desvela en los entes descubiertos como son en sí mismos. Lo que sean “en sí mismos”, cómo se prueba que sean de esa manera y qué signifique la frase en diversos contextos no queda claro. Creo que es suficiente. Heidegger habla de algo fundamental para la idea de verdad. Los métodos de verificación son otra cuestión. En la exposición de Heidegger, la veracidad, la tendencia a descubrir las cosas como son realmente, es un estado de ser, un estado mental. Para alguien que haya crecido en la tradición empirista de Wittgenstein suena a “psicologicista”, aunque desde luego evita y excluye viejos errores. Puede parecer también moralista, en lo que implica que hay, respecto a la veracidad, buenos y malos estados mentales. Podemos comparar y contrastar el tratamiento radical de Heidegger del antiguo problema con el de Wittgenstein. El nudo se corta con una pintoresca rudeza al comienzo del *Tractatus*. Las proposiciones son figuras de los hechos: lo que una figura debe tener en común con la realidad para representarla, de manera correcta o incorrecta, es su forma de representación, su forma de figuración. El lenguaje representa, corresponde, al mundo. Pero la estructura de esa relación es y debe ser invisible. La figura no puede representar su forma de representación, no puede colocarse fuera de esa forma de representación (2.172, 174). Esto mismo es abordado, en un tono diferente, en las *Investigaciones filosóficas*, §§ 435-6.

Si preguntamos “¿Cómo consigue la frase representar?”, la respuesta podría ser: “¿No lo sabes? Desde luego lo ves cuando la usas”. No hay nada oculto. ¿Cómo lo consigue la frase? ¿No lo sabes? No hay nada escondido. Pero a la respuesta “Sabes cómo lo consigue la frase, no hay nada oculto”, uno querría replicar: “Sí, pero todo pasa muy deprisa y querría verlo expuesto con más detalle”.

Aquí es fácil entrar en uno de esos callejones sin salida del filosofar, en los que uno cree que la dificultad de la tarea radica en que debemos describir fenómenos difícilmente aprehensibles, la experiencia presente que se escurre rápidamente o algo parecido; en los que el lenguaje corriente nos parece demasiado crudo y parece como si nos enfrentáramos, no a los fenómenos de los que habla la vida cotidiana, sino “con los que se desvanecen fácilmente, los que, con su aparecer y desaparecer, producen aproximadamente los primeros”. (Agustín: *Manifestissima et usitatissima sunt, et aedem rursus nimis latet, et nova est inventio erum.*)



Wittgenstein, y esto es característico en él, llega a lo esencial y no ofrece ni contiene en lo que dice nada más allá, latente, aún por desarrollar, convicciones ni figuras del mundo. La última parte del *Tractatus*, aunque su autor diga que es la más importante, desde luego queda ennoblecida por lo que ha venido antes, pero puede separarse de ello. No tenemos que “quedarnos” también con la última parte. Otras observaciones sobre moralidad y el mundo en general se convierten en comentarios aislados o epigramas. Quizás Wittgenstein se acerca a uno de los pensamientos de Heidegger cuando dice:

Nadie *puede* decir la verdad si no se domina a sí mismo. No *puede* decirla, pero no porque no sea suficientemente inteligente. Solo puede decirla quien ya *descansa* en ella; no el que vive aún en la falsedad y sale de ella solo una vez hacia la verdad.” (*Vermischte Bemerkungen*, traducido como *Cultura y Valor*).

Esto, por supuesto, es hablar de la virtud de la veracidad, no del problema filosófico de la verdad. La metafísica de Heidegger conecta ambas cosas. La esencia de la verdad es el desvelamiento que se encuentra con las exigencias del Ser. El auténtico Dasein cumple adecuadamente esas exigencias.

La moralidad, el valor, aparecen en el argumento de Heidegger en dos niveles. En el nivel inferior están las estructuras que dan acceso o que han de ser transformadas en aspectos del nivel superior. En *Ser y tiempo* Heidegger se propuso explicar el nivel superior (auténtico) en las últimas páginas, y también en sus últimos escritos, y elaboró su visión de la bondad y el entendimiento. Algún tipo de valor ha de pensarse como perteneciente a lo cotidiano. Nuestro “mundo”, el Ser como se revela, tiene, primordialmente, significados, incluyendo significados de valores.

La interpretación no arroja cierto “significado” sobre el nudo ente que está-ahí ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esa condición queda expuesta [*herausgelegt*] por medio de la interpretación [§ 32].

Así, el paso más importante de Heidegger, su concepto de Dasein en-el-mundo, evita, pasa por encima no solo del problema de cómo el sujeto alcanza el objeto, sino también del problema de cómo los valores se unen a hechos. Tanto la antigua distinción sujeto-objeto como la antigua distinción hecho-valor quedan excluidas desde el principio. “La interpretación no es jamás una aprehensión sin supuestos de algo dado” (§ 31). La interpretación en un nivel común es susceptible de ser dominada por el *Gerede* y “Ellos”. “Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga” (§ 27).

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como “la publicidad” [*die Öffentlichkeit*]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y prima-

ria relación de ser con las “cosas”, ni porque ella disponga de una transparencia del Dasein hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va “al fondo de las cosas”, porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera [§ 27].

Lo “público” y “ellos” tienen “razón” a pesar de ser pensados, no necesariamente, de una manera despectiva, en el mismo sentido en el que cualquier estado del Dasein está de alguna manera “en la verdad”, esto es, en el que algo es considerado como un objeto de cuidado y preocupación. Heidegger cita (§ 42) una fábula latina sobre Cura (cuidado, *Sorge*), en la que se cuenta como a Cuidado, que originalmente modeló a un hombre de barro, se le dio su posesión mientras viviera, aunque la tierra lo había provisto del material y Júpiter del espíritu. El *Sorge* de Heidegger puede pensarse como una fuerza más humilde, pero no menos enérgica que el Eros de Platón. Somos criaturas atareadas, incansables, curiosas, siempre comprendiendo el mundo de una manera o de otra y puede que el *Sorge* nos conduzca, de los valores cotidianos suficientes, que son “correctos” a su modo y no deben ser “despreciados”, a algo más alto. El Dasein también está, por supuesto, inmerso en, compuesto de tiempo. Previsión, memoria, comprensión del tiempo (*Vorgriff*, *Vorhabe*), historia, tradición, colorean, proporcionan los presupuestos que pertenecen al Dasein primordial. Cuán ampliamente pueden las limitaciones locales e históricas, al entender e interpretar el mundo, ser superadas, es un problema que tal vez no tenga una solución general. No hay un “ideal definitivo de conocimiento”. “El ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su ser mismo tiene una estructura ontológica circular” (§ 32).

*Traducción de Mercedes Valle*

#### NOTAS

1 La cita proviene en realidad de *De l'esprit géométrique*. Heidegger no especifica su origen.

2 Murdoch introdujo los términos entre corchetes en la cita de Heidegger.