

APROXIMACIONES PRELIMINARES PARA PENSAR UN CAMINO A LA ESENCIA DE LA VERDAD EN MARTIN HEIDEGGER

Dr. (c) Martín Ríos López*

Resumen: El presente artículo pretende aproximarse de manera preliminar a la reflexión heideggeriana sobre la verdad. En este sentido se intentará mostrar cómo ha sido el diálogo que el pensador alemán ha sostenido con la larga tradición metafísica, sus supuestos, traducciones y su historia.

Palabras clave: Verdad – Metafísica – Pensar – Camino.

Abstract: The present article is a preliminary approach to the Heideggerian reflection on the truth. In this sense, the author will try to illustrate the dialogue that the German thinker has maintained with the long Metaphysical tradition, its assumptions, translations and its history.

Key words: The Truth - Metaphysics – Thinking - Road.

* Chileno. Profesor de Filosofía y Licenciado en Educación por la U. Católica Silva Henríquez. Diplomado en Estudios Superiores en Filosofía por la U. de Salamanca, España. Además cursa estudios de Magíster en Filosofía en la U. de Chile y de Doctorado en la U. de Salamanca, España. Académico de la U. Católica Silva Henríquez. Contacto: martinrios@usal.es

1. A modo de introducción

Es precisamente Heidegger quien nos realiza la invitación a pensar (*Denken*). Una invitación que se nos extiende a partir de escritos como *La pregunta por la técnica* (*Die frage nach der Technik*) o *¿Qué significa pensar?* (*Was Heisst Denken?*), entre muchos otros. Queda claro, ya sea en uno u otro texto, que esta invitación a la fiesta del pensar se nos da 'bajo clave' de pregunta y con un énfasis en la *esencia*. En este sentido, todo pensar que conduce nos lleva, ante todo, a transitar por la apertura que se hace camino. Puede esto resultar paradójico si tenemos en cuenta, como el mismo Heidegger nos lo hace notar, los más de dos mil años de tradición de pensamiento filosófico y la constatación que podemos realizar del actual estado de *avance* que ha alcanzado la ciencia en nuestros días. Más aún si nuestro afán se inscribe en los márgenes de un tránsito a la esencia de la verdad. ¿Es que el hacer humano aún no se ha preocupado por este tema? ¿No son acaso visibles, y al alcance de la mano, los avances impuestos por la técnica? ¿No es razón suficiente al coger un vuelo la certeza de su llegada? ¿Es que esta confianza *en* no es motivo suficiente para suponer que al menos estamos en una determinada posesión de la verdad? Si esto último fuese así, ¿cómo lo debemos comprender?

Heidegger, sin duda, se hace cargo de estas y de muchas otras *preguntas* que dicen relación con una forma corriente de abordar y comprender la cuestión de la verdad. Del mismo modo, y con la misma entrega, ahonda en el cómo la larga tradición filosófica ha considerado, comprendido y enfrentado, a partir de su propia historia, el problema que significa la verdad. Es, en este diálogo profundo y certero que nos presenta Heidegger que intentamos abocarnos con nuestras energías, pero sólo para hacer una mínima aproximación al pensamiento de Heidegger, para presentar la modulación histórica de este concepto junto con ciertos nódulos temáticos contenidos en algunos textos muy específicos. No es, por cierto, la intención de este trabajo agotar la riqueza de estos problemas, pretensión que de plano se excluye, sino tan sólo comenzar a vislumbrar un camino para

pensar la esencia de aquello que se comprende y se ha comprendido como verdad.

2. Consideraciones preliminares

Queda claro que nuestro trabajo tiene la arriesgada pretensión de aventurarse en una aproximación a un aspecto fundamental de la obra de Heidegger. Esta pretendida aproximación la queremos articular, en un primer momento, a partir de algunos conceptos que, además de ser claves, se nos presentan como una suerte de 'tópicos conceptuales', para realizar un bosquejo general de la reflexión heideggeriana. Estos tópicos conceptuales, a los que hacemos alusión en estas consideraciones preliminares, ya son de manifiesto objeto de nuestro interés a partir del mismísimo título. Si nos damos cuenta de lo anterior, podremos concebir que tanto el *pensar*, así como el *camino* y la *esencia de la verdad* son los conceptos claves de nuestra reflexión por medio de los cuales intentaremos hacer camino.

3. Momentos claves

3.1.- *Pensar*

¿Cómo es que nuestra reflexión tiene la pretensión de pensar el *pensar*? ¿Es que ello no es algo constitutivo al ser humano? Recordemos que en no pocas ocasiones se ha considerado a la razón como lo más propio de la esencia de este 'animal racional'. De ahí viene, incluso, esa cúspide clasificación que da la biología evolutiva y que lo define sustancialmente como *Homo Sapiens*¹. Al respecto Heidegger nos señala, ya en el inicio de *¿Qué significa pensar?*, que "La razón, la *ratio*, se despliega en el pensar"². Una lectura atenta a esta proposición heideggeriana, nos da a lo menos dos posibles diferencias entre pensar y razón. La primera cuestión sería que el pensar no es *ratio*, aunque, sin embargo, se corresponden mutuamente. Y la segunda

¹ Esta clasificación de la especie humana corresponde al naturalista sueco Carl von Linné (Linneo), en su *Systema Naturae* (Sistema de la naturaleza) del año 1758.

² HEIDEGGER, Martin; *¿Qué significa pensar?*, traducción de Heraldo Kahnemann, Ed. Nova, Buenos Aires, 1964, pág. 9.

sería que el pensar se encuentra en una posición más ventajosa que la razón. Esto último se debe al hecho que el pensar da cobijo a la razón y no al revés. Ello porque el pensar se modula, se manifiesta de diversas formas, aunque sea la razón (*ratio*), entendida como uno de los modos del pensar, aquel que se ha privilegiado a través de la historia de la metafísica occidental³. Sin embargo el pensar, en tanto que capacidad del hombre, sólo se hace posible en la medida que se *tienda* y *pre-tenda*. Una *tensión*, en este sentido, no es más que lo que media entre un punto y otro, es decir, es una determinada *distancia* o *ex-tensión* en la cual se hace posible un camino. En ella se hace necesario que, además, exista una *pre-tensión*, un estar dispuesto a *dis-tender-se* en ese espacio, es decir, a producir una determinada estancia que nos ayude a permanecer provisoriamente para luego dar paso a una nueva tensión. Por lo tanto, debemos afirmar que se cae en un gravísimo error si se pretende sostener la idea que la posibilidad de pensar, sea ya, de por sí, la garantía de una actividad que, sin duda, debe estar en un continuo caminar.

Empezamos a vislumbrar una cierta confirmación de lo señalando anteriormente, cuando reparamos en la advertencia que nos entrega un fragmento de *Holzwege*, en el texto '*La frase de Nietzsche Dios ha Muerto*', el cual nos señala que "(...) el pensamiento sólo comienza cuando la experiencia de que la razón, glorificada desde siglos [*die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft*], es el adversario más obstinado [*die hartnäckigste Widersacherin*] del pensamiento"⁴. ¿Qué quiere decirnos Heidegger con esto? Al respecto podemos afirmar que, por lo menos, se pueden comprender dos cosas. Primero, que esa actividad que llamamos pensar y de la cual se sostiene, en el más común y corriente de los sentidos, que es lo más propio del existente [*Dasein*], se encuentra en un estado de olvido. La segunda de estas

³ Otro de los modos del pensar se da en la *poesía* (Ποιησις), entendida como una modalidad que hace posible pensar en imágenes. Dicha posibilidad ha quedado en descrédito a partir de la sentencia que realiza Platón en el libro X de la *República*, en orden a que los poetas "corrompen el pensamiento", (595 b), priorizándose, a partir de entonces, el pensar racional argumentativo.

⁴ HEIDEGGER, Martin; *Holzwege*, pág. 247, en DUBOIS, Christian; *Heidegger: Introdução a uma leitura*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2005, pág. 120. (La traducción del portugués es nuestra).

consideraciones dice relación con el hecho, que el mismo pensar se encuentra en una situación de peligro. ¿Qué podemos conjeturar a partir de ello? Lo que subyace en la base de la *pregunta* por el pensar, como de cualquier otra pregunta heideggerianamente entendida, es una cuestión ontológica. Dicho de otro modo, que la pregunta que formula Heidegger por el pensar, así como también la pregunta por la técnica, es, ni más ni menos, que la reiteración de la pregunta fundamental de *Ser y Tiempo* [*Sein und Zeit*], que se dispone desde el párrafo §1 como una “necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser”⁵. Olvido y peligro son, por tanto, dos síntomas que se diagnostican en la pregunta por el pensar y por el ser⁶. Podemos indicar que lo fundamental de aquello que diagnostica Heidegger como ‘olvido’, consiste en que se ha vuelto histórico. Es decir, que toda la historia de Occidente, desde Platón en adelante, en la medida que se ha olvidado por la pregunta por el ser, se ha vuelto tradición, traducción y traición metafísica⁷. La confirmación de estos tres *dictum* de la metafísica, en tanto olvido que se afirma a sí misma, se pueden vislumbrar cuando se asienta, tanto de manera vulgar como académica, que la larga tradición filosófica de más de dos mil años es la garante inequívoca de una constante puesta en práctica (o puesta en juego) del pensar. En este sentido nos señala Heidegger que “el ocuparnos de la filosofía es lo que más persistentemente puede sumirnos en el engaño de que estemos pensando, ya que estamos ‘filosofando’ sin cesar”⁸. Por ello, y de la misma manera, se tiene la creencia de que “Los filósofos son los pensadores: se llaman así por razón de que el pensar tiene lugar propiamente en la filosofía”.⁹ De

⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, Traducción de José Gaos, Ed. FCE, México, 1962, pág. 11.

⁶ Como pudiésemos pensar “Con todo, no es la tocada pregunta una pregunta cualquiera”. HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, pág. 11.

⁷ Debemos recordar, como según señala Beaufret, que el pensamiento de Heidegger utiliza indistintamente, a lo largo de toda su obra, sinónicamente los conceptos de metafísica y filosofía. Cfr. BEUAFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger; conversaciones con Frederic de Towarnicki*, traducción de Juan Luis Delmont, Editorial Monte Ávila, Caracas, 1987, págs. 14 y 15. Cuestión que vemos confirmada cuando Heidegger nos hace presente que “La ‘filosofía’, que comienza sólo a partir de Platón, tiene desde ese momento el carácter de lo que más tarde se llamará ‘metafísica.’” HEIDEGGER, Martin; “*La doctrina platónica de la verdad*” en *Hitos*, traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pág. 196.

⁸ HEIDEGGER, Martin; *¿Qué significa pensar?*, pág. 11.

⁹ *Ibidem*, pág. 10.

lo dicho se desprende entonces, que nada podría ser más erróneo y paradójico que la suposición que tiende a igualar el pensar con el filosofar. Del mismo modo desacierta aquel supuesto que propone un *locus* propio para pensar. Sea entendido este en su doble acepción: ya sea como una *localización* facto-histórica o bien bajo una determinada experiencia de *locución* lingüística.

Estas singulares consideraciones respecto del *locus* merecen, a nuestro parecer, un tratamiento atento y profundo. Cuando hemos señalado que el pensar no es posible de ser concebido al alero de una *localización* facto-histórica, nos estamos refiriendo al hecho de que el pensar no es posible a partir de una determinada forma de institucionalización. En este sentido, debemos tener presente que muchas veces el pensar ha quedado oculto bajo una serie de máscaras. Un primer ocultamiento se produce cuando se la identifica como filosofía. Y el segundo ocultamiento del pensar que ocurre tras su identificación con la filosofía, se produce cuando se quiere hacer entender, a modo de contrabando, que la forma de manifestación más singular de la filosofía sólo se logra en una determinada *escenografía* de la institucionalización. Dicho de otro modo, si el pensar es entendido como la actividad más propia y originaria del filosofar, esta, a su vez, sólo es posible a partir de un determinado espacio de institucionalización¹⁰ de la misma. Decimos que es inapropiado sostener que el pensar tiene una específica localización institucional, no sólo porque “En la universidad es particularmente grande el peligro de que se produzca un mal entendido respecto del pensar”¹¹. Mal entendido que refiere a la consagración de ese espacio como el más indicado para realizar la tarea del pensar, sino, y he aquí lo fundamental, que la institución misma es resultado de un pensar impropio, que viene dado a partir de una experiencia traumática.

¹⁰ Por *institucionalización* debemos comprender lo planteado por SÁNCHEZ, Cecilia; “*Institucionalización de la filosofía*” en *Boletín de Filosofía*, N° 9, VOL 3, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago de Chile, 1997-1998, pág. 34, quien nos señala que es “un conjunto de normas, códigos y leyes cuya función consiste en la instalación de una cierta economía, un uso, una manera de anunciarse, de hacerse ver y oír, en suma, una forma de administración del saber. Toda una estructura, un tejido y una ritualidad para que la filosofía tenga un ‘lugar’, esto es, un espacio de circulación y una validación de un cierto estilo de ejercer la palabra oral o escrita.”

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*, pág. 18.

Explicar esta experiencia traumática requiere tener en cuenta a lo menos dos diálogos platónicos: *La Apología* y los Libros VII y X de *La República*. Inicialmente podemos decir que Platón, en *La Apología*, relata, quiera o no, dos historias en paralelo. Una de ellas recrea el juicio en el que Sócrates es condenado a muerte, la otra sin embargo se inscribe en lo profundo de la literalidad del primero. Este segundo relato es tan profundo, que aflora, paradójicamente, sólo cuando se pone en interrelación con los otros dos diálogos mencionados anteriormente. El Libro VII de *La República*, donde se nos presenta 'la alegoría de la caverna', se inicia con una exigencia al interlocutor, quien debe comparar un cuadro *imaginario* con la naturaleza del hombre¹². En este cuadro imaginario *un hombre* logra escapar del estado cautivo en el que se encuentra desde la infancia. Este suceso posibilita un viaje de salida y entrada a la caverna y el posterior reconocimiento de que todo lo tenido por verdadero no es tal. Cuando Platón señala: "Y si alguien ensayara libertarlos y conducirlos a la región de la luz, y ellos pudieran apoderarse de él y matarlo, ¿es que no lo harían? –Con toda seguridad, dijo"¹³. En este pasaje es donde encontramos las claves de lectura para el profundo relato contenido en *La Apología*. Nótese, primero que todo, que en uno y en otro diálogo ese que muere es Sócrates. Segundo, que el narrador de la historia es Platón y que, a diferencia del personaje, tiene la ventaja de hacer presente su descontento. Descontento que se expresa en la cuestión de cómo es posible que se haya cometido semejante injusticia con su maestro. Más aún, se pregunta cómo es posible que en ese acto de injusticia terminara triunfando el mal por sobre el bien; lo feo por sobre lo bello; lo falso sobre lo verdadero. La respuesta a ese trauma de Platón, provocado por la condena a muerte de su maestro, la encontramos en el Libro X de *La República*. Recordemos que en uno y otro relato, aludidos ya con anterioridad, existen hombres que se encuentran en la más absoluta ignorancia y producto de ello confunden lo bueno con lo malo, es así que son capaces de cometer las mayores atrocidades. ¿Quién o

¹² PLATÓN; *La República*, Libro VII, (514 a), traducción de María Cristina Vergara, Editorial Renacimiento, Santiago de Chile, 1986, pág. 307.

¹³ PLATÓN. *La República*, (517 a), pág. 310.

quiénes son los responsables de ello? Pidamos la respuesta de labios del mismo Platón: “Para deciros lo que pienso (porque no creo que vayáis a denunciarme a los poetas trágicos y a los demás poetas imitadores), me parece que todas esas obras corrompen el pensamiento de cuantos las escuchan, a menos que éstos posean el antídoto, es decir el conocimiento de cuál es su verdadera naturaleza”¹⁴. Para *remediar* terapéuticamente esta corrupción del pensamiento provocada por los poetas, es que Platón funda la *Academia*. En este orden de cosas la *Academia* platónica pasa a cumplir una función capital, puesto que se aboca a la labor propedéutica de ajustar las capacidades del ojo para su función visual, con lo cual se terminará preparando a los hombres, o al menos a los líderes y gobernantes, para que lleven una vida justa y, en honor a ello, hagan justicia.

3.2. Camino

Si tenemos la firme convicción que los caminos son o están dispuestos para el hombre como simples medios que facilitan el transporte de un lugar a otro, y por tanto, son tales, sólo en la medida que establecen una comunicación expedita y efectiva entre hombres, pueblos y ciudades, podríamos quedar atónitos, cuando en la experiencia profunda del bosque, aquellas certeras orientaciones tópicas entran en un profundo suspenso. Si tenemos en cuenta que la tradición metafísica ha conducido, de una u otra manera los destinos de Occidente, el pensar de Heidegger, sin embargo, se encuentra en un extremo muy distinto de ella. En un extremo tal, que casi podríamos asegurar que se sintoniza con esta experiencia profunda del bosque. Sin embargo su intención no está en desandar lo andado, como tampoco está en seguir a pie junto lo que hasta ahora se ha recorrido. Los pasos de Heidegger andan por donde hasta ahora no se ha andado. Es en este sentido, que el trabajo ‘filosófico’ de Heidegger no se aboca a la elaboración de una nueva tesis sobre el ser, sino que se dedica a pensar lo no-dicho-aún en la larga tradición metafísica. Ciertamente que aquello no dicho en

¹⁴ Ibidem, (595 b), pág. 431.

la tradición metafísica se hace patente sólo a partir de la singularidad que representa cada 'pensador' y su doctrina. En este sentido es que "La 'doctrina' de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el hombre queda expuesto con el fin de emplearse en ello"¹⁵. Pero en forma alguna, lo no-dicho puede significar que se viene a cubrir algo que está en falta. En este sentido es que el pensador francés Jean Beaufret nos señala que "Cuando Heidegger habla de lo no-dicho en la metafísica, no se trata de lo no-dicho en el sentido de tapar un agujero, de llenar un espacio en blanco; se trata de algo no dicho en el sentido de un rechazo positivo a dejarse decir"¹⁶ por ella. Esto no-dicho-aún no quiere expresar, por tanto, una simple y mera relación con una ausencia. Si es entendida ésta a partir de la mera falta, como referíamos anteriormente, la negación se corresponde con la partícula griega ου, alejándonos con ello del original sentido de la expresión. Ahora bien, si intentamos alcanzar el sentido más profundo de la negación, debemos poner la mirada en la partícula με¹⁷ que refiere a una prohibición. Por ello habría que distinguir entre el ου λεγομενον del με λεγομενον, ya que el primero entraña la correspondencia con una determinada ausencia, en el sentido de un nada más. En cambio el segundo de éstos dice relación con una prohibición que anuncia un 'aquí no, pero posible'. ¿De qué se trata entonces este aún-no pero posible? Este (aún) no arriba pero posible, dice relación con el hecho que "Lo más meditable se muestra en que nosotros no pensamos aún"¹⁸. Ello quiere decir que toda nuestra 'historia' nos hace estar en falta o en deuda con el pensar, que si bien no hemos pensado aún es, sin embargo, posible. Un primer paso se da cuando esta situación se hace manifiestamente presente. Con ello, el primer paso en este camino hacia el pensar ha sido dado. ¿Pero cuál es el terreno para dar

¹⁵ HEIDEGGER, Martin; *"La doctrina platónica de la verdad"*, pág. 173.

¹⁶ BEUAFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger; conversaciones con Frederic de Towarnicki*, traducción de Juan Luis Delmont, Editorial Monte Ávila, Caracas, 1987, pág. 35.

¹⁷ "lo no-dicho, para Heidegger, es algo no dicho en el sentido del 'me' (με), de la negativa que encierra el me, y que no simplemente de la ausencia que designa la partícula 'ou' (ου) BEUAFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 36.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin; *"¿A qué se llama pensar?"*, en *Filosofía, ciencia y técnica*, traducción de Francisco Soler G., Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 254.

el segundo paso en este camino? Las reflexiones que desarrolla Beaufret nos conducen a sostener que la intención filosófica de Heidegger se encuentra abocada a “esclarecer el camino de la metafísica en tanto escucha lo ‘no dicho’ en ella. El único esclarecimiento posible de la filosofía en su historia es esta búsqueda de lo ‘no-dicho’ en lo ‘dicho’ por ella, y no en otra parte”¹⁹. Paradójica esta posibilidad para hacer el camino del pensar se da justamente sobre lo andado y que, de una u otra manera, ha sido silenciado. Un pensar (*Denken*) que se vuelve sobre la huella de lo andado, y que se encumbra por ello sobre sí misma (*An-Denken*), es un pensamiento rememorador²⁰. En este sentido estaríamos hablando de una posibilidad de remontarnos río arriba, es decir, que lo aún no pensado en esta *época grave* y que da que pensar, se vislumbra sólo en “el regreso al propio fundamento de la metafísica, regreso que produce un cambio de mirada”²¹. Pero este camino rememorador, que *tiende* a lo no pensado, es decir, a aquello que en la metafísica se ha dispuesto como silencio, atiende justamente a ese olvido que se inscribe en una permanente confusión entre ser y ente. La inscripción de esta diferencia entre ser y ente, es conocida como diferencia ontológica, que si bien es iniciada en *Ser y Tiempo*, sólo es concebida como tal en el curso de verano de 1927 en Marburgo y que llega a nosotros bajo el nombre de ‘*Problemas fundamentales de la fenomenología*’ (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*). Este es el peligro que existe en el silencio de la metafísica, y del cual debe hacerse cargo el pensar, que se inscribe en la confusión del ser por el ente. En este sentido Heidegger se pronuncia en 1936, en la conferencia titulada ‘*Hölderlin y la esencia de la poesía*’ (*Hölderlin und das wesen der Dichtung*), al señalar que “El peligro es la amenaza del ser por el ente (...) el ente es la amenaza del ser, porque ante el ente, estamos dispuestos a preguntar por sus cualidades, por lo que es”²². En este orden de cosas, podemos dar fe que Heidegger, en *¿Qué es metafísica?*

¹⁹ BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 80.

²⁰ Este re-memorar implica dos cosas: la primera en torno a que “la memoria es la reunión del pensar” HEIDEGGER, Martin; *¿Qué significa pensar?*, pág. 9. Pero además es ahí donde *mora*, habita el pensar.

²¹ BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 73.

²² Citado por Jean Beaufret en op. cit., pág. 18.

(*Was ist Metaphisik?*), realiza el esfuerzo de señalar enfáticamente que 'el ser no es un ente'. Sin embargo, y he aquí una paradoja, aunque "el ser no está en el ente, no es una cualidad del ente, y sin embargo, el ser no puede, sin embargo, desplegar su vigor sin ese 'ente' que lo amenaza, sin estar constantemente amenazado por el ente (...)"²³ en la medida que continuamente este le tiende a ocultar.

3.3. Esencia de la Verdad

Para buscar una cierta aproximación a la esencia de la verdad hemos creído conveniente realizar una suerte de re-visión general de esta historia en la cual se oculta el ser, teniendo en cuenta que la verdad le es de suyo correspondiente. Tener esta visión de cómo se ha comprendido la verdad a lo largo de la historia de la metafísica nos dará, sin duda, más preguntas que certezas, pero a su vez, nos permitirá vislumbrar una comprensión más amplia de esta problemática.

3.3.1. Sobre la 'verdad' en la época clásica y el medioevo

Si bien es cierto que los griegos fueron los primeros, dentro de nuestra cultura, en dedicarse a pensar todo cuanto les rodeaba, debemos también ser conscientes que sus reflexiones están referidas a una forma de entender el mundo. Esta pre-comprensión de la realidad tiene como uno de sus supuestos que no existe creación, que el universo es eterno y limitado. Es así que la verdad está dada en las cosas, con la característica de ser eterna e inmutable; y con independencia del sujeto cognocente, puesto que se encuentra dentro de la estructura ontológica de la realidad. En este sentido la labor del hombre queda reducida a la de ser un mero descubridor. Ya en este sentido han de entenderse las siguientes afirmaciones que hace Heráclito: 'Escuchando, no a mí, sino al logos, es sabio consentir (*homologein*) que todo es uno', así como también 'Una sola cosa es lo sabio: conocer el pensamiento que gobierna todo a través de todo'²⁴. Esta preocu-

²³ BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 18.

²⁴ HERÁCLITO; "*Fragmentos*", en TORRETI, Roberto; *Filosofía de la Naturaleza*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1971, pág. 37.

pación por parte de los pre-socráticos, que de una u otra manera se extiende a la tradición griega, tiene por objetivo, ni más ni menos que aprehender la diversidad de los fenómenos del devenir en una determinada unidad de la realidad. Es así que Platón logró la unificación de lo diverso a partir de la concepción de la teoría de las *Ideas*, del mismo modo que el *concepto* era para Aristóteles aquel que identifica la unidad de esa diversidad. Aunque debemos tener presente que ya a partir de Platón, y esto es fundamental para Heidegger a la hora de retomar el concepto de *Alétheia*, entendida esta como presencia de algo al descubierto, se da inicio a esta historia del olvido que hacíamos mención momentos atrás. Para dar un paso más en nuestro objetivo debemos referirnos a la re-formulación de esta *Alétheia* del mundo griego en el medioevo. La verdad pasa a ser entendida como *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Los dos conceptos de esta fórmula que acompañan la noción de veritas alcanzan una capital importancia para la comprensión plena del mismo. Si partimos nuestro análisis del término *Intellectus* lo primero que llama la atención es la composición del concepto, puesto que, por un lado *intus* que significa 'dentro', y por otro *legere* que implica la acción de 'leer'. Con lo cual tenemos que la acción fundamental del *intelecto* radica en la posibilidad de leer dentro de las cosas. En este sentido, *leer dentro de las cosas* responde a una determinada *adaequatio*, puesto que si se trata de Dios, que es el creador de las cosas, la verdad es la adecuación de las cosas creadas por Dios al entendimiento divino. Si se trata del caso del hombre, que no es el creador de las cosas, la verdad pasa a ser comprendida como la adecuación del entendimiento humano a las cosas tal como Dios las ha creado²⁵. Es en el sentido anteriormente aludido que Heidegger nos indicará que "Para la escolástica medieval vale la frase de Tomás de Aquino: *veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones de veritate; qu. I art. 4, resp.)*, 'la verdad se encuentra verdaderamente en el entendimiento humano o divino'. En el entendimiento tiene su lugar la esencia. La verdad ya no es aquí *ἀληθεια*, sino *ομοιωσις* (*adaequatio*)"²⁶.

²⁵ Respecto de este último concepto Cfr. BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 30.

²⁶ HEIDEGGER, Martin; "La doctrina platónica de la verdad", pág. 194.

3.3.2 La 'verdad' en la época moderna

El giro paradigmático que recoge la época moderna se empina en el hecho que la pregunta fundamental no es ya en relación por la verdad del ente, sino que por el principio del fundamento de esta verdad. Es así que toda la filosofía entendida, desde Descartes en adelante, es comprendida como una filosofía de la subjetividad o como bien lo formula Schopenhauer al señalar que en la modernidad 'toda la realidad pende del hilo de la conciencia que lo representa'. Lo fundamental de este cambio de pregunta por el principio de la realidad es que se vuelve pregunta por el método de la representacionalidad como uno de los principios de unificación del conocimiento.²⁷ En este orden de cosas "La pregunta 'qué es el ente' se transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum inconsussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna"²⁸. Por ello es que podemos señalar que la 'verdad' comprendida bajo la óptica de la subjetividad cartesiana, responde a la búsqueda de la *certeza*, con lo cual podemos decir que, de ahora en adelante, toda relación con la verdad es una relación de certeza, entendida esta como medible, posible sólo a partir de los márgenes esbozados por el despliegue del *cogito*. Por ello es que "A comienzos de la Edad Moderna, Descartes matiza del siguiente modo la frase precedente: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse. (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, Opp. X, 396)*. 'La verdad y la falsedad en sentido auténtico no pueden encontrarse en ningún otro lugar más que en el entendimiento'"²⁹. En relación con todo lo anteriormente señalado, debemos sostener que en este desplazamiento de la comprensión de *Alétheia*, pasando por la *Veritas* hasta el *Cogito*, se mantiene la lógica del ocultamiento del ser por el ente. Beaufret ejemplifica esta cuestión de manera magistral cuando nos dice que "Para Platón, dos más dos

²⁷ El otro sería la matemática.

²⁸ HEIDEGGER, Martin; *Nietzsche II*, traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Barcelona, 2001, pág. 119.

²⁹ HEIDEGGER, Martin; "La doctrina platónica de la verdad", pág. 194.

son cuatro porque la cosa se me aparece en lo abierto; para Descartes, dos más dos son cuatro porque tengo una certeza ‘egocogitativa’ de ello”³⁰. La comprensión fundamental que podemos hacer de lo anteriormente señalado, es que toda verdad, entendida a partir del *Cogito* cartesiano moderno, se inscribe a partir de una traducción de la misma en certeza. Ello porque se ha traducido de modo literal el ‘cogito’ como si fuese pensar. Heidegger nos señala que en muchos pasajes de la obra de Descartes para la palabra *cogitar* utiliza la palabra *percipere*, que significa “tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, aquí en el sentido de re-mitir-a-sí [*Sich-zu-stellen*] en el modo del poner ante sí [*Vor-sich-stellen*], del ‘representar’ [*Vor-stellen*]”³¹. De lo anterior podemos colegir que la dinámica que se establece en la época moderna tiene que ver siempre con una dinámica de aseguramiento, que se dispone siempre bajo la forma de una dualidad conformada por la relación sujeto-objeto, donde el ente adquiere la característica de estar *dispuesto* para un determinado uso, o para el consumo (*Bestände*).

3.3.3. Para comenzar a pensar las posibles relaciones entre la *Alétheia* (ἀληθεια) y la época de la técnica

Heidegger nos señala en *La pregunta por la técnica* que en modo alguno podremos llegar a una comprensión de la pregunta misma, y en este caso la que da a lugar por la técnica, si no prestamos atención al hecho que, en este, como en muchos otros, es un concepto cargado de historia. Una historia del término τεχνη (tecné) que propiamente se corresponde inicialmente con la noción de επιστημη, en el sentido de saber (ειδεναι) sobre la (ἀληθεια) *Alétheia*. Muy por el contrario, de lo que el sentido corriente pudiese decirnos, “la técnica no es, en su esencia, el lado praxis de la teoría (...) la técnica es aquello a partir de lo cual, en el mundo moderno, adviene la distinción en el sentido contrario entre teoría y praxis”³², por esto es que “la técnica no es,

³⁰ BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 30.

³¹ HEIDEGGER, Martin; *Nietzsche II*, pág. 126.

³² BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 49.

pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abrirá un ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad”³³. La técnica comprendida desde la óptica moderna, alcanza su plenitud de desarrollo en el proyecto matemático de la naturaleza³⁴ en tanto se dispone al control de su entorno. Entendida así la técnica, queda esta reducida a la mera practicidad, diferencia sustancial con los griegos, quienes le conciben a partir de su dimensión teórico-práctica, es decir, en tanto que pertenece a la ποιησις (poíesis). Conforme a lo que hemos venido señalando “La mirada técnica es el origen de la ciencia como proyecto matemático de la naturaleza, de la misma manera que había sido el origen de la ciencia griega. Y el error de los modernos está en dejarse obsesionar por su reducción de lo técnico a lo práctico.”³⁵ Esta visión reductora de la técnica, a lo puramente práctico, responde a que sólo es concebida respecto de fines. Más a fondo, esta disposición de la técnica sólo tiene a la vista, como esencia de ella, la comprensión instrumental y antropológica, por eso erramos en el intento de concebirla de esa manera, puesto que “la técnica no es igual a la esencia de la técnica”³⁶ y “según esto, la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aún su esencia”³⁷. Es en este sentido que Heidegger desea tener una relación libre con la técnica, para de esa forma proteger (*Schonen*), mirar por, preservar a fin de permitir el despliegue de algo en plenitud.³⁸

4. Des-conclusiones preliminares

Al presentar este cuarto momento de nuestra reflexión con el nombre de des-conclusión, quiero asentir públicamente con mi amigo Luis

³³ HEIDEGGER, Martin; “*La pregunta por la técnica*” en *Ciencia y Técnica*, traducción de Francisco Soler G., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984, pág. 79.

³⁴ Comprendamos esta idea bajo a partir de la frase acuñada por Galileo en la cual nos indica que “hay que leer el libro de la naturaleza, puesto que su lenguaje está escrito en lenguaje matemático”.

³⁵ BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 50.

³⁶ HEIDEGGER, Martin; “*La pregunta por la técnica*”, pág. 71.

³⁷ HEIDEGGER, Martin; “*La pregunta por la técnica*”, pág. 75.

³⁸ “La libertad es lo iluminante velante, en cuya luz se corre aquel velo que lo emboza lo esencial de toda verdad y deja aparecer al velo como lo que emboza. La libertad es el ámbito del destino; que lo lleva, en cada, a un desocultamiento a su camino.” HEIDEGGER, Martin; “*La pregunta por la Técnica*”, pág. 94.

Uribe en el hecho de que “La tarea no es aquella que se concluye, sino aquella que permanece por hacer.”³⁹ Es este mantenerse en la exigencia (*Heißt*) de la tarea del pensar (*denken*), en la *preliminariedad* de la reflexión, donde se quiere registrar este trabajo. Para ello hemos intentado sólo un esbozo de comprensión de esta tarea que significa pensar las modulaciones que ha tenido la ‘verdad’ a lo largo de la metafísica y cómo Heidegger se hace a la tarea de hacer decir lo no-dicho en ella. Dicho esbozo lo hemos articulado a partir de tres giros de aproximación. Estos corresponden al pensar, el camino y los momentos que se pueden registrar en la historia de la metafísica respecto de la verdad. Con lo anterior sólo se pone de manifiesto nuestro interés en volver a la tarea de pensar estos tópicos, aproximándonos preliminarmente a través de un nuevo y continuo aliento.

Santiago de Chile, verano de 2006

5. Bibliografía

ACEVEDO, Jorge; *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

BEUAFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger; conversaciones con Frederic de Towarnicki*, traducción de Juan Luis Delmont, Editorial Monte Ávila, Caracas, 1987.

DOUBOIS, Christian; *Heidegger: Introdução a uma leitura*, tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Jorge Zahar Ediciones, Rio de Janeiro, 2005.

HEIDEGGER, Martin; *Ciencia y técnica*, traducción y prólogo de Francisco Soler Grima, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984.

_____ ; *Ser y Tiempo*, traducción de J. Gaos, FCE, México, 1962.

_____ ; *Introducción a la Filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001.

³⁹ URIBE M., Luis. “De la ontología del declinar a la ontología de la noche: Pensar después de Heidegger y Vattimo” en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, N° 13, UCSH, Santiago de Chile, 2004, pág. 175.

_____ ; *Nietzsche II*, traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Barcelona, 2001.

_____ ; *¿Qué significa pensar?*, traducción de Heraldo Kahne-
mann, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964.

_____ ; *“La doctrina platónica de la verdad”*, en *Hitos*, traducción
de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

HERÁCLITO; *“Fragmentos”* en TORRETI, Roberto; *Filosofía de la Naturaleza*,
Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971.

LONGÁS, Fernando; *La moderna condición humana. Una introducción al
pensar crítico de Kant*, Ediciones UMCE, Santiago de Chile, 2004.

PLATÓN; *La República*, traducción de María Cristina Vergara, Editorial Rena-
cimiento, Santiago de Chile, 1986.

PLATÓN; *Apología de Sócrates*, traducción de Alejandro Vigo, Editorial Uni-
versitaria, Santiago de Chile, 2005.

SÁNCHEZ, Cecilia; *“Institucionalización de la filosofía”* en *Boletín de Filosofía*,
Nº 9, VOL 3, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago de Chile, 1997-1998,
págs. 34-48.

URIBE M., Luis; *“De la ontología del declinar a la ontología de la noche: Pensar
después de Heidegger y Vattimo”* en *Hermenéutica Intercultural. Revista de
Filosofía*, Nº 13, UCSH, Santiago de Chile, 2004, págs. 159-176.